

N12<518364812 021

*rad*



ubTÜBINGEN







ZEITSCHRIFT  
FÜR  
KIRCHENGESCHICHTE

VIERTE FOLGE IV  
LXVI. BAND 1954/55



---

---

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

# ZEITSCHRIFT FÜR KIRCHENGESCHICHTE

Herausgegeben von

Hans Frhr. von Campenhausen / Karl August Fink  
Ernst Wolf

---

## INHALT

### ERSTES UND ZWEITES HEFT

Heinz Kraft, <i>ἙΜΟΟΥΣΙΟΣ</i>	1
Günter Lanczkowski, Zur äthiopischen Madonnenverehrung	25
Alfred Hof, „PLENITUDO POTESTATIS“ und „IMITATIO IMPERII“ zur Zeit Innocenz' III.	39
Hans Volz, Eine neue studentische Nachschrift von Luthers erster Galaterbriefvorlesung von 1516/17	72
H. Niederstrasser, Herder — der „Redner Gottes“	97
Felix Scheidweiler, Novatian und die Engelchristologie	126
Luise Abramowski, Das Konzil von Chalkedon in der Homi- lie des Narses über die drei nestorianischen Lehrer	140
Literarische Berichte und Anzeigen	144

### DRITTES HEFT

Georg Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten	209
Julius Gross, Ur- und Erbsünde in der „Physiologie“ des Johannes Scotus Eriugena	254
Erich Roth, Die unbekannte Urform der Konfession Albrechts von Preußen	272
Roland H. Bainton, Yale and German Theology in the middle of the nineteenth century	294
Literarische Berichte und Anzeigen	303



Gh 2554

# UNTERSUCHUNGEN

## ΟΜΟΟΥΣΙΟΣ

Von Dr. Heinz Kraft, Heidelberg \*

Wie kam das Homousios ins Credo? Den Hergang kennen wir aus dem Brief, den Euseb von Cäsarea darüber an seine Gemeinde geschrieben hat.<sup>1</sup> Er berichtet, er habe der großen nicäischen Synode sein Bekenntnis vorgelegt. Darauf habe Kaiser Konstantin sofort eingegriffen; er denke ebenso, habe er erklärt, und habe die andern Synodalen zur Annahme dieses Bekenntnisses aufgefordert. Lediglich ein Wort habe er noch eingefügt wissen wollen, das Homousios. — Konstantins Befehl wurde vollzogen und ist bis heute in Geltung geblieben. Bis heute bekennt die Christenheit, daß der Sohn dem Vater homousios ist. Die Frage aber, was den Kaiser zu diesem Befehl veranlaßte, hat noch keine endgültige Antwort gefunden. Dabei hat man bereits wenige Jahrzehnte danach Vermutungen über die Herkunft der Formel angestellt, in deren Zentrum das Wort homousios steht. Man riet auf Alexander von Alexandrien, auf Hosius von Cordova, auch auf Athanasius.<sup>2</sup> Ambrosius von Mailand glaubte, das Wort sei deshalb gewählt, weil es den Arianern ganz unannehmbar war.<sup>3</sup> — Viel weiter sind wir seitdem nicht gekommen. Harnack<sup>4</sup> dachte an

---

\* Nach Abschluß des Manuskriptes erschienen: H. de Riedmatten, *Les actes du procès de Paul de Samosate = Paradosis VI*, Fribourg, 1952; G. L. Prestige, *God in patristic thought*, 2. Aufl., London 1952; W. Schneemelcher, *D. Chronologie des arian. Streites*, ThLZ 79/1954 393—400; H. Dörries, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = Abh. Akad. Gött., phil.-hist. Kl. III 34/1954*. Die Auseinandersetzung wird, soweit erforderlich, in der i. d. Beitr. z. hist. Theologie geplanten Arbeit d. Vf.s „Konstantins religiöse Entwicklung“ erfolgen.

<sup>1</sup> Urkunden z. Gesch. d. arian. Streites ed. H. G. Opitz Urk. 22, 7.

<sup>2</sup> l. c. Anm. z. Zl. 8.

<sup>3</sup> Urk. 21.

<sup>4</sup> Dogmengesch. 4. Aufl. II 230.

abendländischen Einfluß, den Hosius geltend gemacht habe. Eduard Schwartz,<sup>5</sup> Loofs<sup>6</sup> und Lietzmann<sup>7</sup> glaubten, der Ausdruck habe in seiner absichtlichen Unbestimmtheit als Vermittlungsbasis dienen sollen, und Erich Seeberg<sup>8</sup> meinte, man habe das Wort darum gewählt, weil Arius es zuvor<sup>8a</sup> verworfen hatte.<sup>8b</sup>

Zur Frage nach Herkunft und beabsichtigtem Sinn des Homousios gehört noch ein weiteres Problem. Eine der ersten Maßnahmen Konstantins nach seiner Machtübernahme im Orient ist sein Versuch, zwischen Alexander und Arius Frieden zu stiften. Der Kaiser pflegte durch Hosius die Maßnahmen durchzuführen, die die Kirche betrafen; so sandte er ihn auch nach Alexandrien und gab ihm ein Schreiben mit; darin sprach er klar die Absicht aus, den schwebenden Streit nicht zu entscheiden, sondern niederzuschlagen.<sup>9</sup> Die strittige Frage erschien ihm damals, wie er ausdrücklich sagte, nicht wichtig genug, um anders beigelegt zu werden. Vielmehr meinte er, um des Friedens willen müsse jede von beiden Parteien die Anschauung der andern ertragen können. Einheit muß nur in einem einzigen Punkt herrschen: in der Anschauung von Gott und der göttlichen Vorsehung. Alle sollen glauben, daß ein Gott ist, und daß er sich um die Menschen kümmert. Aber darüber seien ja die Streitenden einig; also müßten sie sich unter Beibehaltung ihrer verschiedenen Meinung ertragen und vertragen können. — Mit diesem Brief stimmt Konstantins Verhalten auf dem Konzil ganz und gar nicht überein. Der Kaiser hat, indem er das Homousios ins Bekenntnis aufnehmen ließ, den Streit eindeutig zugunsten der Arianer<sup>9a</sup> entschieden. Es ist wohl richtig, daß sich das Wort homousios in vielerlei verschiedenem Sinn verstehen ließ.<sup>10</sup> Aber es trifft keineswegs zu, daß damit eine Formel angeboten war, die sich zur Vermittlung eignete. Wie man das Wort auch immer verstand, war es den Arianern ganz unannehmbar, während es den Alexandrinern keine Schwierigkeiten bereitete. Eusebs Deutungskünste versagen daran, so daß er seinen gewundenen Erklärungsversuchen zufügen muß, er habe um des Friedens willen zugestimmt.<sup>11</sup> Was hatte Konstantin veranlaßt, in einer Frage, die zu lösen er vorher für unnötig erachtet hatte, der ganzen Kirche

<sup>5</sup> Kaiser Constantin, 2. Aufl. 131 „es schien im Gegenteil besonders geeignet, die Einigungsformel zu bilden, weil es keinen bestimmten Lehrtypus vertrat“.

<sup>6</sup> Das Nicänum, Festgabe für K. Müller, 82.

<sup>7</sup> GdAK 3, 107.

<sup>8</sup> Die Synode von Antiochien, 203.

<sup>8a</sup> s. bei Anm. 32.

<sup>8b</sup> Schneemelcher, Athanasius, ZNW 43, 250 „Die Herkunft des Wortes im Credo der Synode ist bis heute ungeklärt“.

<sup>9</sup> Urk. 17.

<sup>9a</sup> Mit „Arianer“, bzw. „Alexandriener“ werden die kirchenpolitischen Parteien bezeichnet. Vgl. Schneemelcher, Athanasius, ZNW 43, 245.

<sup>10</sup> Zusammenstellung der Möglichkeiten bei Loofs 70f.

<sup>11</sup> Urk. 22, 15.

seine Meinung aufzuzwingen, was hatte er mit seiner „homousios“-Lösung sagen wollen, und wie kam er selbst zu ihr?

## I

Das Wort Homousios begegnet uns zuerst in der gnostischen Literatur.<sup>12</sup> Gnostiker der verschiedenen Richtungen bezeichnen so die Zugehörigkeit zum Pleroma; sie wollen damit sagen, daß ein Wesen, welches homousios sei, von Gott seinen Ausgang genommen habe oder dahin zurückkehren wird. Aus der Terminologie der Gnostiker ist jeder Gebrauch abzuleiten, den wir außerhalb der Gnosis finden, bei Clemens<sup>13</sup> und Origenes,<sup>14</sup> bei neuplatonischen Philosophen,<sup>15</sup> und in der orphischen Literatur<sup>16</sup> wird es nicht anders verwandt. Das spätere Vorkommen in Aristoteleskommentaren des 5. und 6. Jahrhunderts<sup>17</sup> kann hier außer Betracht bleiben, da das Wort sich vor Plotin in der Philosophie nicht nachweisen läßt und von ihm und seinen Schülern ebenso wie von den Gnostikern gebraucht wird. — Wort und Begriff sind nicht übersetzbar, sondern dem Griechischen eigentümlich; an den genannten Stellen könnte man die damit verbundenen Vorstellungen etwa durch unser „von gleicher Art“ umschreiben.<sup>18</sup>

Im zweiten und dritten Jahrhundert wird homousios technisch in der Gnosis verwendet. Dann, in den sechziger Jahren des dritten Jahrhunderts, erscheint das Wort auch in der innerkirchlichen Auseinandersetzung. Der Bischof Dionys von Alexandrien wird bei seinem Namensvetter auf dem römischen Stuhl verklagt, weil er Christus in seinem Verhältnis zu Gott nicht homousios genannt habe. Zum Verständnis dieser Zusammenhänge müssen wir weiter ausholen.

<sup>12</sup> Irenäus (Stieren) I 5, 1; 5, 6; 11, 3; Hippolyt, Philoph. V 8, 9; 17, 6; 17, 10; VI 38, 3; VII 22, 7; 22, 12; X 14, 2; Ptolemaios bei Epiph., Pan. 33, 7, 8; Tert. adv. Valent. 12 (consubstantivus); 18 (dsgl.); 37 (dsgl.); adv. Hermog. 44 (consubstantialis); Theodot bei Clemens Al. 42, 3; 50, 1.2; 53, 1; 58, 1.

<sup>13</sup> Möglicherweise Hypotyp. z. 1. Jh. 1, 1 = Frgm. 24 (Stäh. III 210 5 f.) „verbum ipsum, hoc est filius, quod secundum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit, sempiternum est et infectum“. Sonst aber Strom II 16, 74, 1; (desgleichen IV 13, 91, 2) „ὁ θεὸς δὲ οὐδεμίαν ἔχει πρὸς ἡμᾶς φρονικὴν σχέσιν, ὡς οἱ τῶν αἰρέσεων κίτται θέλουσιν, οὐτ' εἰ ἐκ μὴ ὄντων ποιῶν οὐτ' εἰ ἐξ ἄλλης δημιουργοῦν, ἐπεὶ τὸ μὲν οὐδ' ὄλωσ ὄν, ἢ δὲ κατὰ πάντα ἑτέρα τυχάνει τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τις μέρος αὐτοῦ καὶ ὁμοουσίους ἡμᾶς τῷ θεῷ τομῆσει λέγειν . . .“

<sup>14</sup> In Ioann. 13, 25; 20, 20; 20, 24; innerhalb einer „similitudo corporalis“ bleibt das Vorkommen im Hebräercommentar, Lommatzsch V 299 f.

<sup>15</sup> Plotin, IV 4, 28; 7, 10; Porphy., Abst. 1, 19; Iambl. Myst. 3, 21.

<sup>16</sup> Orphica, ed. Abel, Frgm. 76, S. 182; Frgm. 307, S. 270 s. Wobbermin, rel.-gesch. Stud. 103 f.

<sup>17</sup> Syrianus, in Metaphysica 129, 3; Simplicius, in Physica 44, 3.

<sup>18</sup> Die Übersetzungen Tertullians consubstantialis und consubstantivus können von ihm selbst gebildet sein (vgl. A. 12). In der Irenäusübersetzung wird eiusdem substantiae gesagt; sonst aber οὐσία auch durch materia und natura wiedergegeben. Das bedeutet, daß die Übersetzung zwischen οὐσία, ὑπόστασις und φύσις nicht unterscheidet, daß also die lateinischen Wörter als Synonyme aufgefaßt werden (vgl. Iren I 15, 5).

Noch während der decisch-valerianischen Verfolgung war es zwischen der römischen und einer Reihe anderer Kirchen über den sogenannten Ketzertaufstreit zum Schisma gekommen. Die Frage, ob zur Kirche übertretende Häretiker wiederzutaufen seien, wurde in Rom und Karthago verschieden beantwortet. Nun beanspruchte der römische Bischof, die in Rom geübte Praxis sollte für die Gesamtkirche verbindlich sein. Cyprian von Karthago und eine Reihe orientalischer Bischöfe widersprachen; da brach Stephan von Rom die Gemeinschaft mit ihnen ab. — Das Schisma war von kurzer Dauer; Stephan und Cyprian starben bald den Märtyrertod, und dann gelang es dem vermittelnden Eingreifen des Dionys von Alexandrien, den gestörten Frieden wiederherzustellen. Für uns wichtig ist die Haltung, die Dionys dabei einnimmt. Sachlich stimmt er, vor allem zu Anfang des Streites, mit Rom überein. Die römische Sitte, bereits getaufte Christen nicht wiederzutaufen, wenn sie zur Kirche übertreten, deckt sich seiner Meinung nach mit der alten Tradition.<sup>19</sup> — Andererseits läßt er aber auch keinen Zweifel darüber, daß die Autorität des römischen Bischofs nicht über die römische Gemeinde hinausreiche. Er gibt deutlich zu verstehen, daß die römischen Ansprüche nicht den Abbruch der Kirchengemeinschaft rechtfertigen, sodaß die Schuld am Schisma allein dem Römer zufällt. Dazu läßt er durchblicken, daß die nicht-römische Anschauung doch nicht so unbegründet in der Tradition sei, wie er anfänglich angenommen habe, und daß aktuelle seelsorgerliche Bedürfnisse auch ein Abweichen von der Tradition rechtfertigen könnten. Damit tritt Dionys de facto für Cyprian ein; die *veritas* und nicht die *consuetudo sine veritate* soll das kirchliche Handeln bestimmen. — Die römischen Ansprüche waren, nachdem auch Dionys gegen sie Stellung genommen hatte, unhaltbar geworden; die Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft bedeutete, daß die Römer zunächst zum Nachgeben gezwungen worden waren.

In der Korrespondenz, die Dionys in dieser Angelegenheit mit der römischen Gemeinde führt, lesen wir zum erstenmal von einem Streit, der in der lybischen Pentapolis im Diktionsbereich des alexandrinischen Bischofs entstanden war.<sup>20</sup> Dort hatten Christen „sabellianisch“ gelehrt, das heißt wahrscheinlich, die Selbigkeit der Person von Vater, Sohn und Geist behauptet und nur noch einen funktionellen Unterschied bestehen lassen. Dieser primitive Versuch, die Monarchie Gottes in der Dreifaltigkeit zu retten, galt der Kirche schon seit langem als ketzerisch. Im Osten hatte die Mehrheit der Bischöfe von Origenes gelernt, drei unterschiedene Hypostasen in der Gottheit zu erkennen. In diesem Sinn nahm auch Dionys, damals das Haupt der Origenesschüler, Stellung und betonte in mehreren Briefen die Unterschiedenheit von Vater und Sohn. Abschriften seiner Briefe sandte er nach Rom.

<sup>19</sup> Euseb, h. e. VII 5 ff.; die wirkliche Reihenfolge der Briefe stimmt nicht mit der Zählung Eusebs überein, sondern ist Nr. 1—3—2—5—4 (wegen der Übereinstimmung mit der Bischofsliste und der Verschiebung des Standpunkts Dionys').

<sup>20</sup> h. e. VII 6.

Warum tat er das? Der Hinweis auf das traditionelle Freundschaftsverhältnis beider Bischofsstühle reicht zur Erklärung nicht aus.<sup>21</sup> Vielmehr ist die gegebene Situation des Schismas in Rechnung zu stellen. Die Mitteilung dessen, was in Alexandrien für rechtgläubig und was für ketzerisch angesehen wurde, betont den Kirchenfrieden, der zwischen beiden Gemeinden bestand. (Auch Rom hatte sich damals noch mit Sabellianern auseinanderzusetzen.<sup>22</sup>) Möglicherweise wollte Dionys den Römern ein Beispiel geben, wie die Bischöfe in ihren eigenen Angelegenheiten entscheiden und sich über ihre Entschlüsse mit ihren Amtsbrüdern verständigen sollten.

Aber die Sabellianer in der Pentapolis waren mit der Entscheidung ihres Oberhirten nicht zufrieden. Sie wandten sich schließlich ebenfalls nach Rom und beschwerten sich, weil Dionys nicht lehre, daß Christus mit dem Vater homousios sei. Vor allem wiesen sie darauf hin, daß er von der Gottheit drei Hypostasen aussage. Das war, wie gesagt, im Osten rechtgläubig. Aber auf dem Weg von Ägypten nach Rom wird aus *ὑπόστασις* substantia, aus den origenistischen drei Hypostasen werden drei Substanzen. Das mußte den Anschein erwecken, als habe der Alexandriner eine Dreigötterlehre; mindestens ließ sich die lateinische Übersetzung seiner Formeln so auslegen. Demgegenüber mußte das Homousios, das er nicht gebraucht hatte, als Ausdruck der Rechtgläubigkeit erscheinen. Denn im Abendland war die von Tertullian und Novatian formulierte Lehre von der una substantia, bezw. der communio substantiae in Geltung.

Der römische Dionys berief eine Synode ein; daraus geht — die Synodalbeschlüsse sind vom Heiligen Geist diktiert — hervor, daß er eine Lehrentscheidung fällen wollte.<sup>23</sup> Durch diese Synode ließ er ein Schreiben ergehen,<sup>24</sup> das die Lehre von den drei Hypostasen verurteilte und die Einheit stark betonte. Zugleich wurde der Alexandriner brieflich aufgefordert, sich zu rechtfertigen. — Der alexandrinische Dionys<sup>25</sup> tat das in der überlegenen Weise, in der er schon vorher im Ketzertaufstreit Stellung genommen hatte. Obwohl er scheinbar Konzessionen macht und frühere Irrtümer zugibt, bleibt er in Wirklichkeit auf seiner Anschauung bestehen und beweist den Römern seine Rechtgläubigkeit aus ihren eigenen Formeln.<sup>26</sup> Das Homousios, das von ihm verlangt wird, kann er seinen Gegnern und den Römern nicht zugestehen. So erklärt er, er habe das Wort als unbiblich vermieden, sei aber von seinem Sinn nicht abgewichen; das belegt er mit den früher von ihm gebrauchten Beispielen Eltern/Kinder, Same/Pflanze. Damit trifft er tatsächlich auch den Sinn der una substantia

<sup>21</sup> Vgl. Lietzmann, GdAK 3, 84f.

<sup>22</sup> Harnack, DG I 753 ff.

<sup>23</sup> Röthe, z. Gesch. d. röm. Synoden im 3. u. 4. Jhdt. in Forschgn. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 11, 1937.

<sup>24</sup> Röthe 48 f. hält für möglich, daß die römische Synode von Athanasius als selbstverständlich interpoliert worden ist.

<sup>25</sup> *Διονυσίου λείψανα*, ed. ChLFeltoe, Cambr. 1904.

<sup>26</sup> Die Benutzung von Tertullians *adv. Praxean* durch Dionys. Al. macht Karl Müller, ZNW 24/1925 278 ff. wahrscheinlich.

des Westens, ganz entsprechend den früher von ihm verwandten Ausdrücken *δημογενής* und *δημοφύης*. Frühere zu starke Vergleiche (Schiffbauer/Schiff, Winzer/Rebe) will er durch die passenderen Quelle/Fluß und Licht/Glanz ersetzen.

So verbindlich der Alexandriner auch schreibt, es ist nicht schwer, zu sehen, daß sein Brief eine runde Zurückweisung des römischen Ansinnens enthält. Die scheinbaren Zugeständnisse, die er in den Bildern macht, bedeuten nichts; denn für sein immaterielles Denken sind auch die „passenderen“ nicht mehr als Bilder. Auf diese Weise konnte auch Origenes das *Homousios* verwenden. Über die göttliche *οὐσία* und ihre Hypostasen hatte Dionys so noch nichts gesagt; das Wort *δημοούσιος*, das für ihn eine derartige Aussage enthalten hätte, hatte er vermieden. Stattdessen hatte er den Römern andere Ausdrücke angeboten, die nach ihrer Theologie gleichwertig waren und mit denen sie sich zufrieden geben konnten.

Ziemlich rasch fand sich auch eine Gelegenheit, dies noch deutlicher auszudrücken.<sup>27</sup> Der antiochenische Bischof Paulus von Samosata war in Streit geraten mit den Origenisten, den Schülern also des Origenes, die die Verehrung für ihren Meister noch mehr einte als seine Lehre. Es sind ungefähr dieselben Namen, wie kurz zuvor im Ketzertaufstreit, die dabei eine Rolle spielen, nur wird jetzt deutlich, daß Dionys von Alexandrien als ihr Haupt gilt. Der Streit wurde im theologischen Bereich ausgetragen. Paulus war kein Sabellianer, aber in seiner Gegnerschaft gegen die Origenisten zugleich der Theologie des Origenes feind. Daß er das *δημοούσιος* gelehrt oder wenigstens einen ebenso zu verstehenden Ausdruck gebraucht hat, ist sehr wahrscheinlich. — Dionys gelang es, eine Synode der Origenisten gegen Paulus in Antiochien zusammenzubringen, die ihn nach langen und schwierigen Verhandlungen absetzte; das heißt, sie exkommunizierte ihn samt dem zu ihm haltenden Gemeindeteil. Zusammen mit Paulus wurde das *Homousios* ausdrücklich verworfen. Das Urteil wurde nach Alexandrien an den Nachfolger des inzwischen verstorbenen Dionys und vor allem nach Rom gemeldet; die Römer, die gegen das Synodalurteil über einen überführten Ketzler natürlich nicht protestieren konnten, mußten die Belehrung über die Verurteilung des *δημοούσιος* zunächst mit einstecken. — Daß man Paulianer, die in die Kirche übertreten wollten, zuvor wiedertaufte, obwohl gegen die Gültigkeit ihrer Taufe keinerlei liturgische, sondern nur parteipolitische Gründe sprachen, rundet das Bild.

Fassen wir hier die Geschichte des Wortes *homousios* vor dem arianischen Streit zusammen. Es ist nicht in der Philosophie, sondern in der religionsphilosophischen Spekulation beheimatet. In deren Hochburg, in den gnostischen Schulen von Alexandrien ist der Ausdruck geläufig, um ein innerpleromatisches Verhältnis zu bezeichnen. Von hier aus wandert er so weit in den Westen, wie die Gnosis in griechischer Sprache tradiert wird. Doch hindert ihn seine Unübersetzbarkeit daran, im lateinischen Sprachbereich

<sup>27</sup> FLoofs, Paul von Samosata, TU 44, 5, 1924.

eine Bedeutung zu erlangen. Die tertullianischen Übersetzungen (consubstantialis, -tivus) bleiben Latinisierungen eines fremden Begriffs; statt ihrer sagen die Lateiner samt Tertullian eiusdem und unius substantiae, wenn sie das sachlich Entsprechende ausdrücken wollen. Mit dem Einbau dieser Begriffe in das ökonomische (materialistische) Denken des Abendlandes geht jeder gnostische Beigeschmack verloren, der ihnen noch hätte anhaften können; nur eines behält man: daß „unius substantiae“ auf Griechisch *ὁμοούσιος* heißt.

Im Osten, wo keine Sprachgrenze hemmte, begegnet uns das Wort zum erstenmal bei Clemens. Die Schriften der Apologeten gegen die Gnostiker sind verloren; ob sie es dort verwandt haben, wie später Irenäus und Tertullian, wissen wir nicht. Daß es sich in den erhaltenen Schriften der Apologeten nicht findet, erlaubt wohl eine doppelte Vermutung: einmal, das Homousios hat der Philosophie, mit der sie sich auseinandersetzten, noch nichts bedeutet; und dann: die Apologeten empfanden den Ausdruck als gnostisch und als ungeeignet zur positiven Darlegung ihrer Lehre. Darauf weist auch das Vorkommen bei Clemens, für den die Verhältnisse ähnlich liegen. Wo er das Wort benutzt, da setzt er sich mit der Gnosis auseinander, verwendet es aber nicht zur positiven Darlegung seiner Lehre.<sup>28</sup> — Origenes spiegelt in seiner Verwendung des Homousios wohl die Tatsache wider, daß der Ausdruck inzwischen Eingang in die neuplatonische Philosophie gefunden hatte. Aber Origenes selbst ist kein Neuplatoniker, insbesondere ist seine Trinität nicht die neuplatonische Trias. Im allgemeinen wird neben den neuplatonischen Parallelen nicht genug betont, wie sehr Origenes gerade in den Einzelheiten seiner Trinitätslehre von Schrift und Tradition abhängig ist. Daß er den Sohn nie *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* genannt hat, ist die Folge seiner starken Betonung von Christi Sonderexistenz.<sup>29</sup> — Hieran haben auch seine Schüler festgehalten. Von einem Prädikat, das die hypostatische Selbständigkeit des Logos verwischen konnte, wollten sie keinen Gebrauch machen. — Während das Wort von der origenistischen Theologie abgelehnt wurde, scheint es für die primitivere Frömmigkeit eine in ihrem Ausmaß unkontrollierbare Bedeutung erlangt zu haben. Die Vermutung, daß damit die Monarchie Gottes vor

<sup>28</sup> Von den drei A. 13 genannten Stellen ist es für die erste sehr fraglich, daß dort ursprünglich *ὁμοούσιος* gesagt war; die beiden Stellen aus den Strom. setzen sich mit der Gnosis auseinander und verwenden dabei deren Terminus *technicus*.

<sup>29</sup> Clemens unterscheidet zwischen dem eigentlichen, in Gott bleibenden Logos und dem Sohn-Logos. Vielleicht hätte er dem ersteren das *homousios*-Prädikat nicht verweigert — er gebraucht im Zusammenhang das Wort *ἀπόρροια*, mit dem für Origenes (s.u.) die *Homousie* gegeben ist —, wie man aus dem zitierten Fragment schließen könnte, aber man hat doch den Eindruck, daß der Ausdruck für ihn der häretischen Gnosis zugehört.

Origenes kann bei der Erklärung des biblischen *ἀπαύρασμα* von Hebr. 1, 3, bzw. der Ausdrücke *ἀτμῆς* und *ἀπόρροια* aus Sap. 7, 25 (Lomm. 5, 299 f.) darauf hinweisen, daß eine *ἀπόρροια* ihrer Quelle *homousios* ist, und in diesem Sinn Christus auch *homousios* der himmlischen Herrlichkeit; gegen Herakleon (in

der Gefahr oder dem Schein des Tritheismus gerettet werden sollte, hat viel für sich.

Der Streit der Dionyse samt der Absetzung Pauls von Samosata ist dogmengeschichtlich als Zusammenstoß der beiden Verstehensweisen zu erkennen, die der Begriff, verschieden im Osten und Westen, gefunden hatte.

In der ersten Phase des arianischen Streites, vor dem Eingreifen Konstantins, erhält das Wort unter der Oberfläche eine gewisse neue (weitergehende?) Bedeutung. Bischof Alexander nennt unter den ketzerischen Theesen des Arius auch die, der Sohn sei dem Vater nicht *ὁμοιος κατ' οὐσίαν*.<sup>30</sup> Aber damit hatte Arius seine Anschauung aus polemischen Gründen schärfer zugespißt, als ihm selber nötig erschien. Denn ungefähr ein Jahr später nach der förmlichen Verurteilung seiner Sätze reichte er an Alexander ein irenisch gehaltenes Credo ein,<sup>31</sup> in dem neben anderen anstößigen Formulierungen auch diese fehlt. Statt ihrer bringt er das — in Antiochien bekanntlich verurteilte — Homousios in einem Zusammenhang, der das Wort eindeutig als indiskutabel häretisch kennzeichnet. Zwischen der valentinianischen Emanationsvorstellung und der sabellianischen Identität ist das „manichäische“ Homousios (*μέρος ὁμοούσιον*) in eine Reihe hineingestellt, deren Glieder sämtlich durch homousios bezeichnet werden könnten, sämtlich die Sonderexistenz des Logos leugnen, und sämtlich häretisch sind.<sup>32</sup>

„... οὐδ' ὡς Οὐαλεντινός  
 προβολὴν τὸ γέννημα τοῦ πατρὸς ἐδογματίσεν,  
 οὐδ' ὡς Μανιχαῖος  
 μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο,  
 οὐδ' ὡς Σαβέλλιος  
 τὴν μονάδα διαιρῶν νοσιπάτορα εἶπεν, ...”

Alexander versucht auch keineswegs, das Homousios gegenüber Arius in Schutz zu nehmen. Wie dieser weiß er, daß mit dem Homousios seinerzeit materialistische Vorstellungen als ketzerisch bezeichnet werden sollten, die er ebenso verwirft wie Arius. Natürlich nimmt er das Wort, das ihm Arius hier anbietet, nicht auf. Angesichts dessen früherer Behauptung „*οὔτε ὁμοιος κατ' οὐσίαν*“ hätte eine Verwerfung des Homousios ausgesehen, als wolle er ihn hierin anerkennen. Davon kann keine Rede sein. Daß aber

---

Ioannem 3, 25) behauptet er, die gefallene Menschheit sei nicht mit Gott homousios. Aber beide Aussagen sind situationsbedingt und dürfen nicht gepreßt werden. Konstitutiv für sein System und fruchtbar ist die Betonung der Selbstständigkeit des Sohnes neben Gott. — Im übrigen findet sich das *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* nicht bei ihm; aber selbst wenn er es gesagt hätte, so hätte das nur in dem allgemeinen Sinn gegolten, in dem bei ihm die ganze intelligible Welt an der *οὐσία* des Vaters teilhat.

<sup>30</sup> Urk. 4b, 7.

<sup>31</sup> Urk. 6, Die Anmerkung Opitz' S. 21 zu Zl. 3 kann nur auf einem Mißverständnis beruhen.

<sup>32</sup> Urk. 6, 3.

die körperlichen Vorstellungen des „Sabellius und Valentin“ von ihm abgelehnt werden, ist selbstverständlich.

„...ὁ κατὰ τὰς τῶν σωμάτων ὁμοιότητος ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαίρεσεων ἀπορροαῖς, ὡσπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ...“<sup>33</sup>

Der Satz Alexanders antwortet auf den oben zitierten des Arius, nur mit dem kleinen Unterschied, daß Alexander dem Sabellius und Valentin die Lehre zuschreibt, deren Arius den Mani bezichtigt hatte. — Unter diesen Umständen braucht man nicht zu diskutieren, ob und in welchem Sinn sich das Homousios bei Mani finde.<sup>34</sup> Zu welcher Meinung man hierüber auch kommt, sie ist für unsere Frage belanglos. Denn die Tatsache, daß Alexander die fragliche materialistische Anschauung unbedenklich statt dem Mani dem Sabellius und Valentin zuschreibt, verrät nicht etwa besondere, tiefere Kenntnisse in der Ketzergeschichte, sondern sie zeigt, daß es vollkommen gleichgültig ist, von wem die genannte Ketzerei stammt. Vollkommen gleichgültig, weil auf jeden Fall ein ganz anderer, ungenannter, gemeint ist.

Wer ist das? K. Müller<sup>35</sup> hat als sehr wahrscheinlich nachgewiesen, daß Dionys von Alexandrien Tertullians adv. Praxean benutzte, als er den römischen Dionys zurückwies. Man wußte in Alexandrien, was in Rom gelehrt wurde. Darum besteht auch aller Grund zu der Annahme, daß der Manichaios des Arius nichts mit den Manichäern zu tun hat, noch der Sabellius und Valentin Alexanders mit Sabellianern und Valentinianern. Dieser andere, der Esel unter dem von beiden geschlagenen Sack, ist die abendländische Trinitätslehre.

Wir verstehen, warum Alexander das Stichwort homousios nicht aufnimmt, das Arius ihm anbietet. Er hätte es als *ἁμοιος κατ' οὐσαν* verstehen und gegen Arius verteidigen können. Aber der Terminus war vorbelastet. Er bezeichnete die abendländischen materialistischen Vorstellungen, die auf Veranlassung seines eigenen Amtsvorgängers verurteilt worden waren. Alexander konnte es jedoch auch nicht ablehnen, solange er sich in der Front gegen Arius befand, denn ihm war ja, anders als diesem, möglich, den Ausdruck rechtgläubig zu verstehen. In dieser Situation tut er das Naheliegende — er übergeht das Wort mit Stillschweigen, obwohl er sich mit der damit gemeinten Sache auseinandersetzt.

Für ein halbes Jahrzehnt wird es noch einmal still um das Homousios. Dann kommt Kaiser Konstantin an die Macht, sein Bischof Hosius greift in den Streit ein, es kommt zum Konzil, und plötzlich ist auch das Homousios wieder aufgetaucht. Damit ist die Frage entstanden, ob an der erneuten Verwendung des Wortes, an der im Osten kein Theologe interes-

<sup>33</sup> Urk. 14, 46.

<sup>34</sup> Die folgenden beiden Augustinzitate sind FLoofs 71 A. 1 entnommen „ipsum salvatorem . . . tanquam de massa lucidissima molis suae porrectum . . . putabam“ (Conf. 6, 10, 20) und „numquam dicere ausi sunt (Manichaei) patrem et filium, nisi unius esse substantiae“ (sermo 12, 6). Aber Zitate aus dem 4. Jhd. sind für unsere Aufgabe nicht beweiskräftig.

<sup>35</sup> A. 26.

sirt war, nicht die Person schuld ist, von der man ein solches Interesse voraussetzen kann, nämlich der römische Bischof in der Person des sich für ihn einsetzenden Hosius.

Es wäre nicht das erste Mal, daß Hosius sich ein derartiges Verdienst um den römischen Stuhl erworben hatte. Als der Donatistenstreit dem römischen Bischof Gelegenheit gab, in die afrikanischen Wirren einzugreifen, da lag ihm nichts so am Herzen, wie die endgültige Bereinigung des Ketzertaufstreites; er beeilte sich, die Gültigkeit der römischen Ketzertaufpraxis auch für Afrika anerkennen und kanonisieren zu lassen. Daß dies Streben von raschem Erfolg gekrönt war, verdankte der römische Bischof zum großen Teil dem Eifer seines Parteigängers Hosius.<sup>36</sup> — Damit war zwar die Rechnung mit den Afrikanern beglichen, aber bei den Alexandrinern stand noch ein Posten offen. Die Situation gab sich ähnlich; Konstantin übernimmt die Regierung und findet eine gespaltene Kirche vor. Wieder ist es Hosius, dessen sich der Kaiser bedient, um Frieden zu stiften, und der so die Gelegenheit erhält, nach seinem Ermessen in den Streit einzugreifen.<sup>37</sup> Er wird mit dem eingangs erwähnten kaiserlichen Brief nach Alexandrien gesandt. Ob er dort, wie er sollte, Vermittlungsversuche gemacht hat, oder ob er, wie die Arianer erzählten,<sup>38</sup> von Anfang an mit Alexander ins Einverständnis getreten ist, läßt sich nur vermutungsweise beantworten. Aber die folgenden Ereignisse und eine Andeutung Eusebs<sup>39</sup> sprechen sehr für die zweite Möglichkeit.

Die Rückreise von Alexandrien an den Hof führt Hosius über Antiochien.<sup>40</sup> Er findet dort eine Synode versammelt, deren Einberufung er auf dem Hinweg vielleicht selbst veranlaßt hatte, und hier nimmt er, nun offiziell, Stellung gegen die Arianer. Er hat die Teilnahme dreier arianischer Bischöfe erreicht; unter ihnen befindet sich Euseb von Caesarea. Dieser ist das Haupt der „Syllukianisten“, der Schüler Lukians von Antiochien; als Syllukianisten fühlen sich die arianischen Bischöfe gegen Alexander und seine Anhänger geeinigt. Hier, in Antiochien, befragt Hosius die drei Arianer über ihre Christologie, das heißt, er verhört sie namens der versammelten Synode. Dabei scheint man über das Stadium der gegensei-

<sup>36</sup> Für die zugehörigen Einzelheiten muß ich auf meine angekündigte Arbeit verweisen.

<sup>37</sup> Euseb, Vita Const. II 63 ff. Konstantins Brief = Urk. 17.

<sup>38</sup> Philostorgius, h. e. I 7; Vita Constantini Cod. Angel. A, beide Philostorgius ed. Bidez 8 f.

<sup>39</sup> Die Verf. Vita Constantini 63 zu erkennen glaubt.

<sup>40</sup> E. Schwartz, NGG 1905 und 08 = Z. Gesch. d. Athanasius VI u. VII; Urk. 18; 19; 20.

Das Credo des Arius ist ausdrücklich irenisch gehalten und die Behauptung der Unterzeichner, so hätten sie es von Alexander selbst gelernt und ihn so predigen hören, ist kaum aus der Luft gegriffen. Die Frage, ob eine Einigung daraufhin möglich gewesen wäre — die rein theologisch diskutabel wäre — kann aber darum nicht mehr gestellt werden, weil in der Zwischenzeit die Syllukianisten eingegriffen hatten; die Angelegenheit war für den Bischof von Alexandrien längst eine Prestigefrage geworden. Vgl. z. B. Urk. 7.

tigen Mißverständnisse nicht hinausgekommen zu sein. Euseb hat später erklärt, seine Gegner hätten seine Unterscheidung zwischen Seiendem und Nichtseiendem als ein Reden von verschiedenen *οὐσίαι* verstanden;<sup>41</sup> es ist jedoch durchaus möglich, daß die Arianer mit Euseb an der Spitze auch tatsächlich von mehreren *οὐσίαι* sprachen. Denn *οὐσία* und *ὑπόστασις* waren damals wahrscheinlich noch nicht endgültig differenziert. Dafür spricht schon, daß die Väter bei der Absetzung Pauls von Samosata Christus eine *οὐσία* genannt hatten. Das kann, angesichts ihrer Verwerfung des Homousios, aber nur die hypostatische Selbständigkeit des Sohnes gemeint haben.<sup>42</sup> So haben es jedenfalls die Homousianer mit ihrer besseren Kenntnis der Synodalakten später verstanden.<sup>43</sup> Bis zum Konzil von Nicäa waren sich aber Alexandriner und Arianer in der Behauptung der Hypostase Christi einig. Das sagt Arius ausdrücklich in dem friedlichen Credo an Alexander,<sup>44</sup> und ebenso hatte auch Alexander in seiner Encyclica, die die Verurteilung des Arius bekannt machte, von der Hypostase des Logos gesprochen.<sup>45</sup> Schließlich hat auch Euseb in der Erläuterung des von ihm vorgelegten Bekenntnisses von Cäsarea an der hypostatischen Selbständigkeit der drei göttlichen Personen festgehalten.<sup>46</sup> Das war ohne Zweifel eine Gelegenheit, bei der er seine Rechtgläubigkeit in unanfechtbarer, jedem einleuchtender Form beweisen wollte. Erst das Bekenntnis von Nicäa bringt hier eine Änderung und verbietet es, *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι τὸν υἱόν* zu sagen. Diese Änderung sehen wir zum ersten Mal in der Frage des Hosius nach der Zahl der göttlichen *οὐσίαι* auftauchen. Da man sich über diese Zahl bis dahin noch nicht gestritten hatte, wird wohl anzunehmen sein, daß es allein Hosius war, der das neue Moment in die Auseinandersetzung gebracht hat.

Wir wüßten das genauer, wenn die Synode von Nicäa nicht jenes Verbot erlassen hätte; dann hätte nämlich Euseb vermutlich sich nicht herausgeredet, er habe damals nur von Seiendem und Nichtseiendem gesprochen. Deutlicher sieht man das an dem mitangeklagten Narkiß von Neronias; der hatte zweifellos *οὐσία = ὑπόστασις* verstanden und auf die Frage des Hosius bekannt, es seien drei; Euseb selbst hatte zuvor von zweien geredet.<sup>47</sup>

Man wird diese neue Seite der Auseinandersetzung, die durch die Frage nach der Zahl der *οὐσίαι* gekennzeichnet ist, schlecht aus dem arianischen Streit selbst erklären können. Sie war nicht in der bis dahin geschehenen Auseinandersetzung angelegt; auch Alexanders Trinitätslehre enthält ein

<sup>41</sup> Euseb c. Marcellum I 4 (27); ed. Klostermann 27, 32 „ . . . τὸν αὐτὸν (Ἐνδόξβιον) πειρᾷται διαβάλλειν . . . τὰ τε ὄντα τὰ τε μὴ ὄντα ἑαυτῷ συνειροῶν.“

<sup>42</sup> s. Loofs, PVS 147.

<sup>43</sup> Loofs, a.a.O. 65.

<sup>44</sup> Urk. 6.

<sup>45</sup> Urk. 14, 28. 46.

<sup>46</sup> Urk. 22, 5.

<sup>47</sup> Urk. 19.

inferioristisches Moment, das freilich längst nicht so stark hervortritt, wie bei Arius. Aber der Streit war bis dahin nach einem anderen Punkt orientiert gewesen, an der Frage nämlich, ob der Sohn *γεννηθεῖς ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* oder *ποιηθεῖς ἐξ οὐκ ὄντων* gedacht werden müsse; es ging um die Zeit, zu der der Sohn seine Selbständigkeit erhalten hätte. War er gleich ewig mit dem Vater oder war er „vor den Äonen“ geschaffen. Die Frage des Hosius geht auf diese Alternative nicht ein; unter der Voraussetzung, daß eine *οὐσία* gelehrt werden müsse, bestreitet sie die Rechtgläubigkeit der östlichen Dreihypostasenlehre. Sie erklärt sich am ehesten aus der abendländischen Theologie mit ihrer scharfen Unterscheidung der *substantia dei* und *hominis*, ihrer Betonung der *una substantia*, wie sie im Streit der Dionyse mit jener östlichen Anschauung bereits einmal zusammengestoßen war.

Es war also nicht so, daß die Anschauungen des Hosius und des Alexander von vornherein gleich gewesen wären, als zwischen beiden das Bündnis geschlossen wurde. Alexander mußte ein Opfer bringen; auf dem Konzil wurde die *eine* Wesenheit oder Hypostase zur Norm der Rechtgläubigkeit gemacht. Mit ihr zusammen erhob man die von Alexander gelehrt „ewige Geburt“ zum Dogma. Damit war unter dem Einfluß politischer Motive eine Formel geschaffen, die dogmengeschichtlich einen Rückschritt bedeutete, die der Anschauung der meisten und vor allem der theologisch gebildeten Bischöfe des Ostens widersprach, und deren zentrales Stichwort, das *Homousios*, auch der siegreichen alexandrinischen Partei noch lange unbequem blieb.

Jene antiochenische Synode verurteilte die angeklagten arianischen Bischöfe. Das Synodalschreiben<sup>48</sup> ist nur syrisch überliefert; wir können nicht entscheiden, ob Hosius seine Anschauung bereits hier in Antiochien zur Anerkennung gebracht hat, oder ob ihm das erst in Nicäa möglich war.<sup>49</sup> Es kam bei dem antiochenischen Synodalbeschuß auch nicht allein auf das dogmatische Ergebnis an, da die Synode sich als einen Vorläufer der zweiten, größeren Synode wußte; wichtiger war es, daß in Antiochien in der arianischen Angelegenheit überhaupt ein Präjudiz geschaffen war. Die Verurteilung der arianischen Bischöfe bedeutete, daß auf dem großen — damals noch nach Ankyra berufenen — Konzil die Arianer von vornherein als verurteilte Ketzler dastehen mußten, die nur zwischen endgültiger Verurteilung oder Unterwerfung wählen können, nicht aber als verhandlungsfähige Partei. Doch kam dieses Ergebnis nicht voll zur Auswirkung; durch Konstantins Eingreifen verlief das Konzil auf eine neue, unvorhergesehene Weise. — Am wichtigsten war aber, daß Hosius an den Hof zurückkehrte und dem Kaiser meldete, daß die dogmatischen Gegensätze viel schwerwiegender seien, als Konstantin ursprünglich angenommen hatte; daß die Arianer offensichtlich eine neue Ketzerei eingeführt hätten, was Konstantin bis dahin noch nicht hatte glauben wollen; daß der Streit

<sup>48</sup> Urk. 18.

<sup>49</sup> s. S. 39 von Opitz' Ausgabe, Anm. z. Zl. 10.

also die Fundamente des Glaubens betreffe, in denen auch nach Konstantins Meinung Einigkeit herrschen mußte.

Das alles war vorausgegangen, als Konstantin auf dem Konzil das Wort ergriff, und die Einfügung des Homousios ins Bekenntnis verlangte. Damit ist die von Harnack vertretene Auffassung, daß abendländische Theologie für die Einfügung des Homousios ausschlaggebend gewesen sei, gerechtfertigt. Sie ist jedoch dahin einzuschränken, daß die Motive nicht rein theologischer Art gewesen sind; es sei denn, man wolle den Anspruch des römischen Bischofs auf Geltung der abendländischen Trinitätslehre und ihrer Formulierung auch für den Osten als ein theologisches Motiv ansehen. Den Terminus Homousios dürfte wirklich Hosius dargeboten haben, nachdem er sich mit Alexander geeinigt hatte. Er war nicht als Vermittlungsbasis gedacht, wäre dafür auch denkbar ungeeignet gewesen, er betraf auch nicht die Fragen, um die man sich bis dahin gestritten hatte, aber er machte die grundlegende Formel der abendländischen, d. h. römischen Trinitätslehre für die ganze Kirche verbindlich.

Auf diese Weise erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß die alexandrinische Partei nach dem Konzil ihren Kampf keineswegs im Zeichen des Homousios geführt hat. Es dauerte noch Jahrzehnte, bis Athanasius sich mit dem Wort abfand. Dazu half kaum sein langer Aufenthalt im gallischen Exil; es geschah vielmehr, als Constantius die Regierung auch im Westen übernommen hatte (351), und nun zur Vervollkommnung der kirchlichen Einheit dem römischen Bischof nahelegte, auch seinerseits nach dem Beispiel des Ostens den Athanasius zu verurteilen. Der Römer kam dieser Aufforderung damals noch nicht nach, aber man kann es unter diesen Umständen kaum für einen Zufall halten, daß eben in dieser Zeit Athanasius beginnt, für das Homousios einzutreten (in der *Epistula de decr. Nic. synodi*).

## II

Nun hätte das Bündnis zwischen Hosius und Alexander nicht genügt, dem Homousios die Anerkennung der arianischen Bischöfe zu verschaffen. Dazu bedurfte es des kaiserlichen Machtspruchs. Angesichts dieser Tatsache ist es merkwürdig, daß Konstantin das Wort nicht weiter ausgezeichnet hat. Es fehlt in den mehr als 40 erhaltenen Briefen, die meist zu religiösen Fragen Stellung nehmen, in einem davon<sup>50</sup> legt der Kaiser gerade die Christologie ausführlich dar, aber kein einziges Mal verwendet er den Ausdruck. Für unsere Kenntnis von Konstantins maßgeblicher Mitwirkung bei der Einführung des Homousios besitzen wir lediglich Eusebs genannten Brief.

Solange wir freilich von der Voraussetzung ausgehen, Konstantin sei religiös gleichgültig gewesen oder allenfalls ein christenfreundlicher Heide, oder selbst wenn wir uns damit begnügen, in ihm einen theologischen

<sup>50</sup> Urk. 27.

Dilettanten zu sehen, bedeutet dieses Auftauchen und Verschwinden des Homousios noch kein Problem. Denn dann macht es für die Beurteilung Konstantins keinen großen Unterschied, ob das Homousios im Dienst der Vermittlung oder der abendländischen Theologie steht; wir kommen in beiden Fällen mit der Erklärung aus, Hosius oder sonst ein Ratgeber habe es ihm „souffliert“. Diese weitverbreitete Meinung über Konstantins Haltung steht jedoch im Widerspruch zu den Quellen, insbesondere zu seinen eigenen Briefen. Aus ihnen läßt sich zeigen, daß Konstantin in seinen religiösen Gedanken weit selbständiger ist, als im allgemeinen angenommen wird. Das gilt nicht nur für seine politischen Ideen, den christlichen, von der Kirche getragenen Staat, und das christliche Kaisertum; auch in seinen theologischen Gedanken ist er selbständig und von den Christen seiner Umgebung nur wenig abhängig. Das soll hier nur am Beispiel des Homousios gezeigt werden.

Euseb schreibt an seine Gemeinde in Cäsarea, der Kaiser habe das von ihm vorgeschlagene *ὁμοούσιος* selbst gedeutet „*.. ὁ καὶ αὐτὸς ἐξηγήρευε λέγων· «ὅτι μὴ κατὰ τῶν σωμάτων πάθη λέγοιτο ὁμοούσιος, οὐτ' οὖν κατὰ διαίρεσιν οὔτε κατὰ τινα ἀποτομὴν ἐκ τοῦ πατρὸς ἕποστηναι· μηδὲ γὰρ δύνασθαι τὴν ἄνλον καὶ νοερὰν καὶ ἀσώματον Φύσιν σωματικόν τι πάθος ὑφίστασθαι, θεοὶσι δὲ καὶ ἀπορητοῖσι λόγοις προσήκειν τὰ τοιαῦτα νοεῖν.»*

*καὶ ὁ μὲν σοφώτατος ἡμῶν καὶ εὐσεβέστατος βασιλεὺς τοιαύδε ἐφιλοσόφει.»*<sup>51</sup>

In gewissem Maß kann auch Euseb einmal ironisch werden, wiewohl er nicht dazu neigt; ganz ausgeschlossen ist das aber, wenn er über den Kaiser schreibt. Man sollte bei Euseb nicht von Byzantinismus reden; seine Verehrung für Konstantin ist zwar praktisch kritiklos, aber aufrichtig und lauter. Wenn er schreibt „unser allerweisester Kaiser hat derart philosophiert“, dann hat für ihn der wirklich weise — d. h. gebildete — Kaiser wirklich philosophiert, das heißt eine philosophische Begründung für das Homousios gegeben.

Konstantins Deutung stellt zunächst eine negative Bestimmung dar, die ein Mißverständnis ausschließen soll. Das Mißverständnis heißt: der Gottessohn „entsteht durch Zerteilung der väterlichen Substanz“. Dieses „*πάθος τοῦ σώματος*“ könnte, falsch verstanden, Ursache des *ὁμοούσιος* sein. Es ist die Vorstellung, die Arius als manichäisch, Alexander als valentinianisch und sabellianisch bezeichnet hatte, die durch Konstantins Deutung ausgeschlossen wird. Die *πάθη τῶν σωμάτων* können für Gott nicht in Betracht kommen; kein körperlicher Vorgang hat zur Entstehung des Sohnes aus dem Vater geführt.

Der Satz *ἀπαθὲς τὸ θεῖον* wird von aller griechischen Philosophie un- eingeschränkt anerkannt. Die griechischen Väter sind hierin, etwa von den Apologeten an, den Philosophen gefolgt.<sup>52</sup> Vom griechischen Gottesbegriff ist jede Form des *πάθος* (Leiden, Affekt, Schicksal, Veränderung) schon rein begrifflich ausgeschlossen. Das war im Westen anders; die abendländischen Väter kannten wohl jenes Dogma der Philosophie und sahen sich

<sup>51</sup> Urk. 22, 7.

<sup>52</sup> s. Pohlenz, Vom Zorne Gottes, FRLANT 12, 1909.

zur Auseinandersetzung mit ihm genötigt, gleichviel ob sie das Christentum gegen heidnische Angriffe verteidigten oder den gnostischen Dokerismus bekämpften. — Sie selbst hatten keine Schwierigkeiten, sich Gott als Träger von Affekten vorzustellen; Irenäus und Tertullian haben Markions „philosophischen“, nicht zürnenden Gott bekämpft. Sie konnten den göttlichen Richter, wie die Schrift, nicht ohne Zorn denken. Laktanz hat über diesen Zorn Gottes sogar ein ganzes Buch geschrieben. Auch wenn Tertullian dem philosophischen Gottesbegriff mehr Konzessionen macht, als er eigentlich will, indem er die so leidenschaftlich verteidigten Affekte Gottes nur dem Logos zurechnet,<sup>53</sup> so gilt doch für ihn jenes Dogma der Philosophie nicht. Seine ökonomische Trinitätslehre, der ein materialistischer Gottesbegriff zugrundeliegt, behandelt streng genommen ein πάθος Gottes.

Für Konstantin ist es selbstverständlich, daß man Gott kein Pathos nachsagen kann. Die πάθη sitzen im Körper, Gott aber darf nicht körperlich gedacht werden. Eine ἀποτομή ἐκ τοῦ πατρὸς wäre ein körperlicher Vorgang und ein πάθος, und ein solches ist in Verbindung mit Gott nicht denkbar. Das Homousios kann von vornherein gar keine ἀποτομή bezeichnen. — Aber gegen diese Sätze gab es einen gewichtigen Einwand. Wenn mit dem Homousios die Leidensunfähigkeit Gottes und Christi gegeben war, so schien ein Widerspruch zu bestehen zwischen dem Homousios und den unleugbaren πάθη Χριστοῦ. An was Konstantin bei diesem Leiden Christi denkt, hat er hier nicht ausgesprochen. Der Vergleich mit den unten besprochenen Sätzen zeigt, daß das eigentliche Leiden Christi für ihn die ἐνσωμάτωσης ist; sie schließt das am Körper haftende spezielle Leiden, Affekte, körperliche Schmerzen und Tod, ein. Doch von diesem speziellen Leiden redet Konstantin nie.

Er löst den Widerspruch, indem er den philosophischen Physisbegriff einführt.<sup>54</sup> Dieser Begriff läßt sich in der Philosophie weit zurückverfolgen. Zenon, von dem wir hier zunächst sprechen wollen, ist darin von Aristoteles und Plato abhängig, aber auch sie waren nicht die ersten, die die Physis personifiziert haben. Der Stoiker Zenon unterscheidet beim Zustandekommen der Einzeldinge (indem er das finale aristotelische εἶδος durch ein kausales Prinzip ersetzt) ein handelndes und ein leidendes Prinzip; er nennt sie Physis und Materie (ὕλη). Die nur handelnde Physis ist also der nur leidenden Materie gegenübergestellt, aus der sie schafft und wirkt. Dieses Schaffen der Physis ist ein vernünftiges Schaffen; sie kann darum mit Gott oder dem Logos gleichgesetzt werden.

Die Physis ist also offensichtlich ein Begriff, der aus der bloßen Philosophie in die Religion hinausreicht. Dementsprechend finden wir sie, Göttin benannt, bei den Orphikern; der 10. orphische Hymnus gilt ihr. Auch in den hermetischen Schriften kommt sie mehrfach vor; besonders eigentüm-

<sup>53</sup> Vgl. Pohlenz I. c. 28 f., 42.

<sup>54</sup> Grumach, Physis u. Agathon i. d. alten Stoa, Problemata VI 1932; Bernert, Leisegang, Art. Physis 1) u. 2) in PWRE XX, 1, 1941, 1129 ff.

lich ist dabei ihre Rolle zu Anfang des dritten Traktates „ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεὸς καὶ νοῦς καὶ φύσις καὶ ὕλη“.

Wie das gemeint ist, verstehen wir am besten, wenn wir die Physiklehre Plotins zum Vergleich heranziehen.<sup>55</sup> Sie läßt immer noch das Vorbild Zenons erkennen, kommt aber dem Erlösungsbedürfnis einer späteren Zeit besser entgegen als der Materialismus Zenons, für den ohne stoffliches Substrat (das Feuer) auch Logos und Physis nicht denkbar waren. Ursprünglich bei Plotin ist die Trias des Einen, des Nus und der Seele. Aus dieser Trias besteht das Pleroma der intelligibeln, immateriellen Welt. Die Seele, die auf der untersten Stufe steht, grenzt an die Materie und bildet aus ihr die materielle Welt nach dem Bild der von ihr geschauten intelligibeln Welt. Insofern ist sie doppelseitig, als sie eines Teils dem Nus zugewandt und der Schau hingegeben, andern Teils aber, zur Materie hin, schaffend ist. Dieser, der Materie zugewandte, niedere Teil der Seele ist die Physis. Sie gehört noch zur intelligibeln Welt und kann daher selbst nicht materiell sein. (So sagt Plotin mehrfach in ausdrücklicher Ablehnung der stoischen materialistischen Auffassung.)

Daß diese Gedanken Plotins den Aufriß Zenons noch erkennen lassen, ist deutlich. Nicht weniger klar treten aber Beziehungen zur Gnosis hervor, sowohl zu dem eben zitierten dritten hermetischen Traktat, in dem die biblische Schöpfungsgeschichte als Werk der Physis, des schaffenden Gottes, geschildert ist, als auch zum valentinianischen Mythos vom Fall der Sophia und der daraus entstehenden materiellen Welt. Das Weltbild der gnostischen Mythen steht zwischen Zenon und Plotin. In ihnen ist eine, bei Zenon bereits angelegte, Konsequenz gezogen: die vernünftig schaffende Physis, die wirkende Gottheit, muß ihrem Wesen nach immateriell sein. Das wurde erst möglich, nachdem die stoische Voraussetzung, alles Seiende müsse körperlich sein, fallen gelassen war, und statt dessen das wahrhaft Seiende immateriell gedacht wurde. Das heißt, es geschah durch Kombination des platonischen Weltbilds mit jener Vorstellung Zenons; dann bedeutete der prinzipielle Unterschied Zenons zwischen Physis und Materie einen scharfen Schnitt zwischen der nur leidenden, körperlichen Materie, und der nur wirkenden, immateriellen Gottheit.

In dieser Begrifflichkeit bewegt sich auch Konstantin. Physis ist bei ihm ein philosophischer Titel des Welterschöpfers, d. h. Christi (neben den anderen Aion, Bulesis und providentia, von denen noch zu reden sein wird). Von der Physis gilt, daß sie immateriell, geistig, unkörperlich ist; ebenso ist das Pathos an die Körperlichkeit gebunden. Homousios, von der Physis gesagt, kann also nicht heißen, daß sie durch irgend ein πάθος, ἀποτομή oder διαίρεσις, entstanden ist. Die Analogie körperlicher Vorgänge ist zum Verständnis der Entstehung der Physis aus Gott unangemessen. Nur göttliche, unaussprechbare Gedanken sind hier am Platz. Von den eigentlichen Leiden Christi ist hier nicht die Rede; mindestens

<sup>55</sup> III 8 und öfter.

liegt in Konstantins Satz keine Andeutung dafür, daß er an die Probleme denkt, die dadurch entstehen, daß Gott einen Leib angenommen hat. Zunächst scheint es ihm nur darum zu tun, das mögliche Mißverständnis auszuschließen: homousios sei auf irgend eine Weise materialistisch zu verstehen. Für Konstantin heißt *ὁμοούσιος* nicht „*unius substantiae*“.<sup>56</sup>

Die Konzilsväter haben sich Konstantins Philosophieren gefallen lassen. Euseb sah in ihm eine einwandfreie Begründung für die Anschauungen, die der fromme Kaiser vorbrachte. Unter den obwaltenden Umständen erschienen sie ihm annehmbar und er gab sich damit zufrieden, daß auf diese Weise kein Pathos in Gott hineingedacht wurde.

Während dieser Satz Konstantins nur eine negative Bestimmung — wenigstens direkt — enthält, liegt die Hauptquelle für positive Angaben in dem Brief an die nikomedische Gemeinde vor. Dort skizziert er seine Theologie folgendermaßen: Christus, der Herr, Gott und Heiland, ist Vater und Sohn. Den Vaternamen führt er als Erzeuger des Aeons; Sohn ist er als der Aeon. Dieser Sohn ist die *βούλησις* (Wille, Ratschluß) des Vaters; er ist der Schöpfer aller Dinge, der Weltregent und Führer zur Unsterblichkeit. Er war immer im Vater, ist zur Welterschöpfung aus ihm hervorgetreten, ohne sich dabei von ihm zu trennen, und setzt das Schöpfungswerk als Weltregent fort. Indem er die Gotteserkenntnis bringt, wird er Führer zur Unsterblichkeit. Dazu hat er einen Leib angenommen; mittels seiner konnte er den Menschen Beweise seiner Gottheit geben, ihnen den (sich auf Sitte und Kult erstreckenden) Willen Gottes verkünden, den Tod überwinden und die Hoffnung auf die Unsterblichkeit verheißten.

„Τὸν δεσπότην θεὸν δηλαδὴ καὶ σωτῆρα Χριστὸν ἀκριβῶς ἅπαντες ἴστε, ἀγαπῆτοι ἀδελφοί, πατέρα τε καὶ υἱὸν εἶναι· πατέρα φημι ἄναρχον ἀνεὺ τέλους γονεῖα τοῦ Διῶνος αὐτοῦ· υἱὸν δὲ τοῦτ' ἔστι τὴν τοῦ πατρὸς βούλησιν, ἣτις οὔτε δι' ἐνθυμῆσεώς τινος ἀνεῖληπται, οὔτε πρὸς τὴν τῶν ἔργων αὐτοῦ τελεσιουργίαν διὰ τινος ἐξεξητημένης οὐσίας κατελήφθη. ὅς γὰρ τοῦτο καὶ νοεῖ καὶ νοήσει, οὗτος ἔξει πρὸς ἅπαν τιμωρίας γένος ἀκάματον ὑπομονήν.“

<sup>56</sup> Diese Verwendung des Physisbegriffs durch Konstantin ist für die Beurteilung der Echtheit der Osterpredigt von Bedeutung. Denn dort (Or. 1, 1f.) wird das „Leiden“ mit der „Physis“ verglichen und ihr gegenüber verherrlicht. Der Gegensatz wird erst deutlich, wenn wir statt Physis „*ποιῶν*“ verstehen; nicht in der Physis, im *ποιῶν*, sondern im *πάσχον* gipfelt zum Unterschied von den Heiden das Christentum. Der Begriff ist also derselbe wie bei Konstantin, seine Beurteilung aber gerade umgekehrt. — Auf diese Weise erklärt sich ferner die auffällige Tatsache, daß der Verfasser (Redaktor) der Rede nicht mehr auf die „Bedeutung des Leidenstages“ (Hkl TU 36, 4, 1911, S. 4) hinweist. Die Nähe des Ostertages bot ihm einen Anknüpfungspunkt für seine von vorn bis hinten apologetische Rede; eine Festpredigt war von Anfang an nicht beabsichtigt. Bei ihrer Auseinandersetzung mit der Philosophie hatten sich schon die alten Apologeten mit der stoischen Identifikation des Schöpfergottes mit der Physis befaßt (s. Goodspeed, Ind. apol.); Clemens betont, daß der Physisbegriff sich auch auf die *natura naturata* erstreckte, sodaß jene Identifikation unzulässig sei. Strom II 101,1 „ἐντεῦθεν καὶ οἱ Στωϊκοὶ τὸ ἀκολούθως τῆ φύσει ζῆν τέλος εἶναι ἐδογματίσαν, τὸν θεὸν εἰς φύσιν μετονομάσαντες ἀπειρῶς, ἐπειδὴ ἡ φύσις καὶ εἰς φυτόν καὶ εἰς σπαστά καὶ εἰς δένδρα καὶ εἰς λίθους διατείνει.“

(2) ἀλλὰ γὰρ ὁ τοῦ Θεοῦ υἱὸς Χριστὸς, ὁ τῶν ἀπάντων δημιουργὸς καὶ τῆς ἀθανασίας αὐτῆς χορηγὸς

ἐγεννήθη, ὅσον πρὸς τὴν πίστιν ἀνήκεν ἢ πεπιστεύκαμεν,

ἐγεννήθη, — μᾶλλον δὲ προῆλθεν αὐτὸς ὁ καὶ πάντοτε ἐν τῷ πατρὶ ὧν ἐπὶ τὴν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγεννημένων διακόσμησιν -

ἐγεννήθη τοίνυν ἀμερίστῳ προελεύσει.

ἢ γὰρ βούλησις ὁμοῦ καὶ τῷ οἰκητηρίῳ ἐαυτῆς ἐμπέπηγε, καὶ ταῦθ' ἄπερ διαφορὸν δέεται τημελείας κατὰ τὴν ἐκάστου ποιότητα πράττει τε καὶ διοικεῖ.

(3) τί οὖν ἐστὶ μετὰ τοῦ Θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ; οὐδὲν δηλαδὴ. αὕτη γὰρ ἡ τῶν πραγμάτων συμπλήρωσις αἰσθήσει παρείληφε τὸ τῆς βουλήσεως πρόσταγμα, οὐχὶ δὲ μερισθεῖσαν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας τὴν βούλησιν διέστησεν.

(4) ὁ δὲ τοῖσις ἔπειτα τίς ἐστίν, ὃς τοῦ Χριστοῦ τοῦ ἐμοῦ δεσπότητος πάθος δι' αἰδῶ μᾶλλον ἢ μοῖραν δέδωκεν; ἀρ' οὖν πάσχει τὸ θεῖον, ἐπειδὴν ἡ τοῦ σεμινοῦ σώματος οἰκῆσις πρὸς ἐπίγνωσιν τῆς ἰδίας ἀγιότητος ὁμοῦ, ἢ ὑποπίπτει θίξει τὸ τοῦ σώματος ἐκκεχωρισμένον; ἀρ' οὐχὶ διέστηκε τοῦθ' ἄπερ ἐκ τῆς τοῦ σώματος ἀφήρηται ταπεινότητος; οὐχὶ δὲ ζῶμεν, κἂν πρὸς θάνατον ἢ τῆς ψυχῆς [εὐκλεία] τὸ σῶμα προσκαλέσῃται;

(5) τί τοίνυν ἐνταῦθα ἡ ἀβλαβής τε καὶ εἰλικρινής πίστις ἄξιον ἀμφιβολίας κατείληφεν; ἢ οὐχ ὁρᾷς ὅτι σεμνότερον σῶμα ὁ Θεὸς ἐπελέξατο, δι' οὗ τὰ τῆς πίστεως τεκμήρια καὶ τὰ τῆς οἰκειᾶς ἀρετῆς ὑποδείγματα ἔμμελλον ἐμφανίζειν καὶ τὴν ἡδὴ συγκεχυμένην ἀλεθρίῳ πλάνῃ τοῦ ἀνθρωπίνου γένους ἀπώλειαν ἀποσεισασθαι καιρῆν τε θρησκείας διδόναι διδασκαλίαν καὶ τῷ τῆς ἀγνεῖας ὑποδείγματι τὰς ἀνάξιας τοῦ νοῦ πράξεις καθαίρειν, ἔπειτα δὲ τὴν μὲν τοῦ θανάτου βύσανον ἐκλίνειν, τὰ δὲ τῆς ἀθανασίας ἔπαθλα προαναφωρνεῖν;"

Das theologische, bezw. christologische Schema, das hier vorliegt, ist zwar als ganzes der christlichen Theologie nicht stracks zuwider, aber es sind doch eine Reihe von Einzelheiten ausgesagt, die kein Bischof und auch keiner der uns sonst bekannten Väter den Kaiser gelehrt haben kann. An vielen Stellen von Konstantins Briefen und Gesetzen lassen sich Parallelen zu den Schriften des Laktanz (besonders zur Epitome der Institutionen) zeigen, und dessen Theologie im engeren Sinn ist durchaus nicht überall rechtgläubig. Aber was Konstantin hier schreibt, ist auch durch einen Einfluß des Laktanz nicht zu erklären; es ist dem kirchlichen Christentum gegenüber zu fremdartig.

Das Regelwidrige beginnt bereits bei dem Gottesnamen. Wir brauchen uns nicht damit aufzuhalten, daß Konstantin Christus „*δεσπότης*“ nennt; viel auffälliger ist es, daß er Christus den Vätertitel und dem Vater den Namen Christus gibt.<sup>56a</sup> Nun ist Konstantin in der Frage der Gottesnamen von Anfang an unsicher. Er hat in seinen echten Briefen, soweit sie erhalten sind, den Namen Christi neben dieser Stelle nur noch einmal gebraucht. Aber wir wollen auch diesen Umstand nicht überbewerten. Konstantin ist der Meinung, daß Gott im Grunde keinen Namen hat. Die Nennung Christi ist ein Abgehen von seiner Gewohnheit, eine Konzession, die er den Adressaten des Briefes macht; er schießt dabei übers Ziel hinaus, indem er die Geltung des Namens auf den namenlosen Vatergott ausdehnt.

<sup>56a</sup> Der Satz heißt: „Ihr wißt, daß der Herr-Gott und Heiland Christus Vater und Sohn ist“, nicht: „... daß der Herr-Gott und der Heiland Christus Vater und Sohn sind“.

Ganz ungebräuchlich ist in der Kirche die Bezeichnung Christi als „Aion“. Der griechische Gott dieses Namens hat wohl die größte Bedeutungsbreite aller mythologischen Figuren des Hellenismus; doch ist der Sinn, in dem Konstantin hier vom Aion spricht, eindeutig zu bestimmen; er gehört in die Gnosis, speziell in die hermetische Gnosis.<sup>57</sup> In den Reihen kosmischer Potenzen, die dort gebildet werden, heißt das zweite Glied meistens Aion.<sup>58</sup> Die Glieder dieser Reihen zeugen einander und bilden einander ab. So ist der Aion das oberste Abbild Gottes; von Gott selbst kann nichts ausgesagt werden, als daß er die Quelle aller Dinge ist. Der Aion bildet die göttlichste aller göttlichen Eigenschaften, die Beständigkeit ab. Er ist der Weltschöpfer, und als Schöpfer des Kosmos (= Ordnung) auch der Erhalter und Regent der Welt. Die stoischen Aussagen von Logos-Physis sind in das platonische Schema eingetragen.

Daß es für Konstantin keine zufällige Laune ist, sich Christus analog dem gnostischen Aion vorzustellen, belegt eine andere Stelle in der von Gelasius überlieferten Rede.<sup>59</sup> Dort spricht Konstantin von dem „immer geborenen werdenden, vielmehr emporwachsenden Aion“. Die Ähnlichkeit dieser Formulierung mit unserem Brief ist dabei besonders bemerkenswert. Die in beiden Fällen angebrachte Korrektur läßt annehmen, daß die beiden Stellen *τικτομένου, μάλλον δὲ φρομένου* und *ἐγεννήθη, μάλλον δὲ προήλθεν* sich nicht zufällig entsprechen; man kann vermuten, daß Konstantin nicht Irrtümer in seiner Ausdrucksweise korrigieren wollte, sondern daß die Verbesserungen absichtlich gebrauchte Stilmittel sind. Sie sollen die Aufmerksamkeit auf die berichtigte Aussage lenken. Daß auf den Ausdruck dabei Sorgfalt verwandt wurde, macht im übrigen auch das dreifache *ἐγεννήθη* deutlich.

Zum Verständnis gehen wir von der Rede aus. Dort ist die Rede von der himmlischen Herrlichkeit des „*αἰῶνος αἰεὶ τικτομένου, μάλλον δὲ φρομένου*“. Durch die Änderung, in der der Ausdruck sich präzisiert, wird eine mögliche, aber falsche Vorstellung abgewehrt. Diese falsche Vorstellung würde besagen, gemäß der Änderung von „geboren werden“ in „gezeugt werden“, es sei irgend ein weibliches Prinzip an der Geburt des Aeon beteiligt. Das ist darum wichtig, weil dieses weibliche Prinzip nur die

<sup>57</sup> Über den Aion in der nichtherm. Gnosis vgl. Käsemann, Leib . . . , 59—69 u. ö.

<sup>58</sup> z. B. Corpus Hermeticum XI 2 „*ὁ θεὸς αἰῶνα ποιεῖ, ὁ αἰὼν δὲ τὸν κόσμον, ὁ κόσμος δὲ χρόνον, ὁ χρόνος δὲ γένεσιν . . . ἐνέργεια . . . τοῦ δὲ αἰῶνος διαμονὴ καὶ ἀθανασία . . .*“

XI 3 *πηγὴ μὲν οὖν πάντων ὁ θεός, οὐσία δὲ ὁ αἰὼν, ἔλη δὲ ὁ κόσμος, δύναμις δὲ τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, ἔργον δὲ τοῦ αἰῶνος ὁ κόσμος, γενόμενος οὐποτε καὶ αἰεὶ γινόμενος ὑπὸ τοῦ αἰῶνος . . .*“

XI 15 „*ἐστὶ τοίνυν εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὁ αἰὼν, τοῦ δὲ αἰῶνος ὁ κόσμος, τοῦ δὲ κόσμου ὁ ἥλιος, τοῦ δὲ ἡλίου ὁ ἀνθρώπος.*“

Asclepius 31 „*deus ergo stabilis fuit <semper> semperque similiter cum eo aeternitas constitit mundum non natum, quem recte sensibilem dicimus, intra se habens, huius dei imago hic effectus est mundus, aeternitatis imitator.*“

<sup>59</sup> Gelasius, h. e. II 7, 5 „*. . . ἡ οὐράνια δόξα . . . τοῦ Αἰῶνος αἰεὶ τικτομένου, μάλλον δὲ φρομένου . . .*“

Materie sein könnte. Es kommt Konstantin darauf an, daß die Materie an der Geburt des Aion unbeteiligt ist; dieser gehört ganz zur immateriellen Welt. Das Anliegen der Stelle ist also dem ähnlich, das der Kaiser oben bei der Interpretation des Homousios verfochten hatte.

Im Brief ist dieselbe Sache wesentlich ausführlicher ausgedrückt. „*ἦτις οὔτε δι' ἐνδυμῆσεώς τινος ἀνέλπηται οὔτε πρὸς τὴν τῶν ἔργων αὐτοῦ τελεσιουργίαν διὰ τινος ἐξεζητημένης οὐσίας κατελήφθη.*“<sup>59a</sup> Die Aussage erinnert an den valentinischen Mythos von der Verirrung der oberen pneumatischen Sophia und der daraus entstehenden psychischen Enthymesis, aus deren Sehnsucht wieder die Materie entsteht.<sup>60</sup> Ähnlich, jedoch nicht so ausführlich, ist der Fall des Menschen im Poimandres geschildert<sup>61</sup> und seine Reinigung durch Befreiung von der Gewalt der unvernünftigen Physis. Bei Konstantin, im valentinischen Mythos, im Poimandres, überall liegt dieselbe Aussage vor, daß der Aion, bezw. Christus, bezw. der Nus, seinem Wesen nach immateriell ist und von der Materie nicht festgehalten wird. Dabei handelt es sich nicht um eine Binsenwahrheit, sondern um einen gnostischen Fundamentalsatz. Die Gnosis ist ja — nicht kosmologisch, sondern — soteriologisch interessiert; es geht ihr um das Daß und das Wie der Erlösung. Die Erlösung aber wird als Erlösung von der Knechtschaft der Materie, des Leibes und des Todes verstanden. So ist die Aussage, daß der Erlöser immateriellen Ursprungs ist und die Materie überwindet, von zentraler Bedeutung. Denn auf ihr baut sowohl die Soteriologie wie die Ethik der Gnosis auf. Man muß sich immer vor Augen halten, daß ein Satz wie der oben zitierte, zwar mythologisch formuliert, aber individuell interpretiert werden sollte. Eine materialistische Aussage über das Wesen Gottes gefährdet also auch das Heil des Einzelnen.

Zur Geburt des Aion gehört noch, daß es eine ewige Geburt ist; auch durch das *ἀεί* wird der Sohn, bezw. der Aeon als immateriell bezeichnet. Die Sätze über die ewige Geburt widersprechen allerdings andern Sätzen des Briefes, wo von dem Hervortreten zur Welterschöpfung die Rede ist, also die Geburt als einmaliger Akt gedacht ist. — Es ist nicht unsere Aufgabe, die disparaten Vorstellungen des stoischen Logos prophorikos, der einmal hervortritt (er ist ja ursprünglich materiell gedacht), und des gnostischen und neuplatonischen, sich immer vollziehenden Mythos nachträglich zu harmonisieren. — Wohl aber können wir hier konstatieren,

<sup>59a</sup> Eine verblüffende Parallele findet sich bei Novatian, de trin. 31 = M PL 3 978: „(ex quo quando ipse voluit sermo filius natus est) qui non in sono percussi aeris aut tono coactae de visceribus vocis accipitur, sed in substantia prolatae a deo virtutis agnoscitur.“ Daß Konstantin den Novatian gekannt habe und von ihm abhängig sei, ist unwahrscheinlich, zumal er etwas ganz anderes, beinahe Entgegengesetztes, sagen will. Aber daß zwei einander so ähnliche Formeln ganz unabhängig von einander entstanden sein sollten, wäre ein merkwürdiger Zufall.

<sup>60</sup> Iren. haer. I 1 ff.

<sup>61</sup> Corpus Herm. I 12—15; 19.

daß Konstantin sich mit der eigentlichen Frage im arianischen Streit, nämlich ob die Geburt des Logos „vor den Aeonen“ oder „ewig“ gedacht werden müsse, nicht oder nicht bis zur endgültigen Klärung auseinandergesetzt hat.

Dieser Aion Christus ist der göttliche Wille. Die Spekulationen über den Willen sind nicht in der griechischen Philosophie heimisch, sondern in der Gnosis. Ein Symbol für das Zusammentreffen griechischen und orientalischen Denkens in der Gnosis kann man darin sehen, daß bei Ptolemaios Logos und Thelema als zweite göttliche Potenz erscheinen.<sup>62</sup> In der Auseinandersetzung mit der Gnosis haben die altkatholischen Väter gelegentlich Christus als göttlichen Willen bezeichnen können.<sup>63</sup> Gegen die Gnostiker ist es gerichtet, wenn Irenäus vom göttlichen Willen sagt, daß er in der Kirche „Logos“ heißt.<sup>64</sup>

Die nächste Verwandtschaft zu Konstantins Sätzen weisen wieder die hermetischen Traktate auf. Der Kosmos ist das Werk der göttlichen *βούλησις*; Gott setzt seinen Willen der Unordnung entgegen.<sup>65</sup> Bekanntlich entspricht der göttliche Wille in den hermetischen Schriften der stoischen Pronoia. — In Konstantins Auslassungen vor dem Konzil kommt aber keiner Gottesbezeichnung so große Bedeutung zu wie der „Vorsehung“. Man wird angesichts des Befundes in unserm Brief damit rechnen müssen, daß der Kaiser in dem Wort Vorsehung nicht nur eine Möglichkeit sieht, von Gott zu reden ohne ihn zu nennen, und daß er dabei nicht nur den abstrakten Begriff der Fürsorge Gottes für die Welt verwenden will, sondern daß für ihn auch die hypostasierte Vorstellung der hermetischen Schriften mitschwingt, wenn er das Wort gebraucht.

Im allgemeinen muß man beim Lesen gnostischer Schriften die Frage offen lassen, wie weit die gerade behandelten Emanationen philosophische Begriffe und wie weit sie personifiziert sind. Die Gnosis will gleichzeitig Religion und Philosophie sein; daher gibt es hier ein beständiges Schwanken zwischen Logos und Mythos. Die Praxis des gnostischen Denkens besteht ja in dieser Kunst, mythische Figuren philosophisch und philosophische Begriffe mythisch zu deuten. — Da aber Konstantin die göttliche *βούλησις* hier so eindeutig hypostasiert, werden wir auf entsprechendes Vorkommen im Corpus Hermeticum doch besonders achten. Dafür ist vor allem die Schöpfung der Sphärenwelt nach dem Poimandres zu nennen; <sup>66</sup> sie geschieht durch den persönlich verstandenen Willen. Der ursprüngliche Nus erzeugt einen „*Νοῦς δημιουργός*“, der mit dem gött-

<sup>62</sup> Iren. haer. I 12, 1.

<sup>63</sup> E. Benz, Marius Victorinus u. d. Entwickl. d. abendländ. Willensmetaphysik. Zitiert nach Stieren, 828 V „θέλησις καὶ ἐνέργεια θεοῦ ἐστὶν ἡ παντὸς χρόνου καὶ τόπου καὶ αἰῶνος καὶ πάσης φύσεως ποιητικὴ τε καὶ προνοητικὴ αἰτία. θέλησις ἐστὶ τῆς νοεράς ψυχῆς ὁ ἐφ' ἡμῖν λόγος. . . .“ Ähnlich kann auch Clemens den Willen auf den Logos reduzieren. Paid III 98,1; Strom V 6,3.

<sup>65</sup> Eine Reihe von Belegstellen zusammengestellt und besprochen bei Dodd, The Bible among the Greeks, London 1934, S. 126 ff.

<sup>66</sup> 8 ff.

lichen Willen identisch ist, und der schafft die „sieben Regenten“, d. h. die Herrscher der sieben Sphären. Es ist ein bemerkenswerter Zufall, daß sich an dieser Stelle auch das *ἁμοούσιος* findet; es wird in dem anfänglich angegebenen, allgemein gnostischen Sinn von diesem Schöpfer-Nus und dem göttlichen Logos ausgesagt.<sup>67</sup> (Das ganze Bild ähnelt weitgehend der entsprechenden Schilderung des Ptolemaios.) — Man kann also feststellen, daß die Verwendung der göttlichen *βούλησις* bei Konstantin ziemlich genau der im Poimandres entspricht.

Die Beziehung wird aber noch deutlicher, wenn wir auch die verwandte Asclepiusstelle heranziehen.<sup>68</sup> Der Logos aus dem Poimandres wird hier zur „ratio“; indirekt ist seine Homousie dadurch ausgesagt, daß er „zurückfließt und sich mit den Fluten seiner Quelle mischt“. In dem nun folgenden, textlich sehr verdorbenen Stück finden wir das bekannte gnostische Weltbild der schalenförmig ineinanderliegenden Sphären, jedoch nach Art der Stoa gedeutet; jede Sphäre besteht aus ihrer Materie (hier *οὐσία*) und deren „*οὐσιόαρχης*“, der die Materie formenden und ihr dadurch erst das Sein verleihenden Kraft. Der höchste Gott aber, der all das in sich einschließt, ist „semper voluntatis suae praegnans“; er „parit semper“. Dieser Wille, den er immer gebiert, ist die „ex divinitate eius nata natura“.

Damit ist Konstantins Terminologie erreicht, wenn auch nicht genau seine Auffassung. Die als Kriterien benutzten Begriffe der göttlichen „voluntas“, der „ewigen Geburt“ und der Physis finden sich hier dicht vereint. Es fehlt lediglich der Aion, über den im Asclepius an einer anderen Stelle (31) gehandelt wird („deus ergo stabilis fuit semperque cum eo aeternitas constitit“); dort ist die Reihe deus-aeternitas-mundus gebildet, deren Glieder wieder zueinander im Eikon-Verhältnis stehen. Doch ist hier die aeternitas nicht so hypostasiert, wie oben die voluntas sive natura, da ja die beiden Schemata sich gegenseitig stören würden. Dieses einfachere Schema ist das Konstantins. Da es Asclepius 31 nicht ausgeführt ist, fehlen an dieser Stelle weitere terminologische Beziehungen.

Die Untersuchung der Ausdrücke und Vorstellungen, die Konstantin für sein christologisches Schema benutzt, zeigt eine starke Verwandtschaft zur Gnosis, besonders zu den hermetischen Traktaten. Man kann eine lange Liste weiterer Anklänge an diese Literatur aufstellen. Aber jeder derartige Versuch leidet darunter, daß Konstantin nicht zitiert; es gibt meines Wissens in Konstantins echten Schreiben nur ein — immer noch ungenaues — wörtliches Zitat aus der Bibel.<sup>69</sup> Sonst finden sich nur Anklänge. Man kann, obwohl der Einfluß der Schrift auf Konstantins Denken

<sup>67</sup> s. auch Dodd, l. c. 125.

<sup>68</sup> 19 ff.

<sup>69</sup> Im Brief an die katholischen Bischöfe wegen der von den Donatisten besetzten Basilika, nämlich Mt 12, 35 (nicht 7, 17 nach Ziwas Optatusausgabe CSEL 26, 214); das „proverbium“ (kurz davor) ist kein Zitat, sondern ein Sprichwort und will auch nicht mehr sein.

und Ausdrucksweise stellenweise sehr deutlich ist, zumeist nicht den zwingenden Beweis für eine Benutzung führen. Es ist darum ein besonderer Glücksfall, daß Konstantin hier im Brief an die Nikomedier auf engem Raum vier Termini gebraucht, die in dieser Zusammenstellung der hermetischen Gnosis eigentümlich sind. Dadurch ergab sich die Möglichkeit, den diese Begriffe verknüpfenden Vorstellungen nachzugehen und ihre Ähnlichkeit mit dem gnostischen Denken zu erkennen. Konstantin wird dadurch keineswegs zum Gnostiker; doch läßt sich die Frage, was er mit dem Homousios sagen wollte, auf diese Weise annähernd beantworten.

Die Beurteilung der Materie ist in Konstantins Briefen, ähnlich wie im Corpus Hermeticum, nicht eindeutig. Im allgemeinen wird in der Gnosis die Materie rein privativ als Mangel an göttlichem Sein bestimmt. Der Gnostiker empfindet die Leiblichkeit als Gefangenschaft und Befleckung, und der gnostische Erlöser trägt einen Scheinleib. Aber in den hermetischen Schriften finden sich hierüber verschiedenartige Aussagen. Einerseits gibt es die materiefeindliche Auffassung, z. B. in der Form, es sei eine Fundamentalerkenntnis des Gnostikers, daß das Gute nicht in der Welt sein könne. Denn der Kosmos sei das *πλήρωμα κακίας*.<sup>70</sup> Andererseits liegt — häufiger — eine als „stoisch“ zu kennzeichnende Auffassung vor. Ihre Voraussetzung ist, daß alles Seiende aus einem handelnden und einem leidenden Prinzip besteht. Das Sein kommt dadurch zustande, daß Gott aus der Materie schafft und wirkt. Durch Gottes Handeln wird die *ὄλη* zum *κόσμος*.

Konstantin hat diesen Gedanken außer an unseren hier besprochenen Stellen auch in dem Brief „An Arius und seine Anhänger“ (Urk. 34) zweimal verwandt, um die arianische Behauptung zu widerlegen, Gott werde durch das Homousios leidensfähig, mit *πάθος*, gedacht. Außerhalb dessen verwendet er ihn als Gottesbeweis (in den Proklamationen anlässlich der Regierungsübernahme im Osten): daß die Welt ein Kosmos ist und kein Chaos, läßt auf die Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung schließen. Auf diese Weise erklärt er ferner die Menschwerdung Christi. Der an sich immaterielle Erlöser hat ein Soma angenommen, mittels dessen er von den Menschen erkannt werden und ihnen die Gnosis (von Gottes Willen) bringen kann. Ebenso wenig, wie er durch Schöpfung und Erhaltung befleckt wird, sinkt durch den parallelen Vorgang der Annahme des Soma der Leib in die *πάθη* hinab. Konstantin macht das noch am Beispiel von Leib und Seele deutlich; wie der Tod das Weiterleben der Seele nicht berührt, sondern die Seele ihre Behausung nur verlassen heißt,<sup>71</sup> so ist das reine, hochzuverehrende Soma, das Christus von der Jungfrau empfangen hat, nur eine Hülle — ihre *πάθη* betreffen seine Gottheit nicht. Gott wird auf diese Weise nicht leidensfähig noch materiell.

<sup>70</sup> CH VI 4.

<sup>71</sup> Das wird kaum aus Kriton entnommen, sondern ein sehr gängiges Bild für die Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele gewesen sein.

Man sollte es nicht übermäßig betonen, daß hier materialistische Gedanken, wenigstens dem Schema nach, aufzutauchen scheinen; das Gesamtdenken Konstantins ist nicht materialistisch. Oben sahen wir bereits, wie sehr der Kaiser darauf aus ist, Gottes Unkörperlichkeit zu betonen. Daß die Aussagen über Christi Immaterialität den Brief eröffnen, ist kaum zufällig; die „ewige Geburt“ ist nur immateriell denkbar, und die Behauptung, mit dem Homousios sei die Körperlichkeit gegeben, wird energisch abgewehrt. Körperliche Vorstellungen für das Göttliche sind falsch.

Es ist ganz unwahrscheinlich, daß Konstantin eine Ahnung davon gehabt hat, wieviel gnostische, von der Kirche ausgeschiedene, Gedanken seine Theologie enthielt. Er glaubte, er interpretiere nur das Credo. Vermutlich hat er solche Gedanken öfter mündlich erörtert. Aber wer von den Männern am Hof hätte es gewagt, den Kaiser auf seine Abweichung von der Kirchenlehre aufmerksam zu machen? Auf dem Konzil gab es wohl Diskussionen und Konstantin hat auch sonst wohl die arianischen Einwände gegen das Homousios kennen gelernt. Aber wenn Euseb dem Kaiser in einer Festrede sagen konnte, niemand hätte ihn in das Christentum einweihen müssen, da Gott selbst ihn gelehrt habe,<sup>72</sup> so zeigt sich, daß Konstantin auch den Bischöfen gegenüber nicht als Schüler, sondern als Lehrer aufgetreten ist. Man wird also aus der gnostischen Farbe in der kaiserlichen Theologie nicht einmal Gleichgültigkeit gegenüber der Kirchenlehre erschließen können.

Nach all dem ist die Vermutung naheliegend, Konstantin habe das Homousios ganz unabhängig von der abendländischen Theologie des Hosius verstanden, der ihm den Ausdruck vorschlug. Für Konstantin hat das Wort seine alte, gnostische Bedeutung; es bekräftigt die Herkunft Christi aus dem Wesen Gottes, betont aber gleichzeitig die göttliche Monarchie. An beidem war Konstantin gelegen. Aber er war auf das Wort nicht angewiesen; als er erkannte, daß es allzu leicht materialistisch mißverstanden werden konnte (weil *οὐσία* auch „Materie“ heißen kann), hat er sich anderer Ausdrücke (z. B. *ἀμέριστος*) bedient.

<sup>72</sup> Tricennatsrede XI, 1.

## Zur äthiopischen Madonnenverehrung

Von Dr. Günter Lanczkowski

Das äthiopische Christentum ist die älteste der bis heute bestehenden christlichen Staatskirchen und das einigende Band, das das afrikanische Kaiserreich durch die Jahrhunderte hindurch zusammengehalten hat. Der historische Begriff „Äthiopien“ — wie wir ihn von der geographischen Bezeichnung „Abessinien“ zu sondern pflegen — war starken Schwankungen hinsichtlich seiner Lokalisierung unterworfen. Zur Zeit der 25. Dynastie (751—656) haben äthiopische Herrscher auf dem Thron der ägyptischen Pharaonen gesessen; später verschob sich der Schwerpunkt ihres Machtbereiches nach Süden. Er folgte dabei im wesentlichen den Stromläufen des Nil und des Atbara. Napata, Meroe und schließlich Aksum sind die durch Nennung der jeweiligen Hauptstädte gekennzeichneten Stationen dieses Weges. Erst wesentlich später griff dann die äthiopische Macht auf die zum heutigen Staatsbereich gehörenden südlichen Landschaften über: auf die Hauptmasse des Hochlandes von Habesch, auf die Provinz Schoa, auf das Gebiet der Galla- und der Somalistämme. Aus der Blütezeit des aksumitischen Reiches aber datiert bereits die Christianisierung Äthiopiens. Um 350 n. Chr. hat der aksumitische König 'Ezānā, dem Vorbilde Konstantins d. Gr. folgend, das Christentum angenommen und zur Religion seines Staates erhoben. Neben den in manchen Einzelheiten ungenauen Angaben bei Rufin (hist. eccl. I, 9) ist dieser Übertritt vor allem durch die Inschriften des 'Ezānā gesichert. Auf den ersten dieser auf Thronen bzw. Stelen angebrachten Texte gibt sich 'Ezānā noch als Heide und bekennt sich zu den angestammten Göttern 'Astar, Beḥēr, Medr und Maḥrem, auf der letzten seiner Inschriften bekennt er sich als Christ und korrigiert seine früheren Aussagen in diesem Sinne. Die religiösen Intentionen dieser Bekehrung mögen damals durch profane Faktoren ergänzt worden sein; denn die Christianisierung erschloß dem Lande den Zugang zu der höheren griechischen und syrischen Kultur, und in den zeitgenössischen politischen Span-

nungen bedeutete die Annahme des Christentums eine Sympathieknüpfung für das römische Reich bei dessen Auseinandersetzungen mit dem iranischen Staat der Parther, der ohnehin den äthiopischen Ansprüchen auf Südarabien im Wege stand.<sup>1</sup>

Aus dieser frühen Datierung des Christentums im äthiopischen Staate und aus seiner kontinuierlichen Tradierung bis in die Gegenwart ist mit Recht geschlossen worden, daß noch die heutige Form des äthiopischen Christentums manchen Aufschluß über die Gestalt der Alten Kirche zulasse. Daneben aber haben die Kirche Äthiopiens und sein stark von religiösen Motiven bestimmter Staat auch ganz andersartige Anschauungen und Gebräuche überliefert, die, nicht ohne Zwang christlich legitimiert, eine vorchristliche, heidnische Genesis aufweisen. Hierhin gehören auf religiösem Gebiet die exempte Stellung des Erzengels Michael, die in den sie begründenden Legenden bis in Einzelheiten auf Charakteristika aufgebaut wird, die von dem Gotte Thot überliefert sind; ferner der Gedanke der Gerichtswaage und die Mitgabe von beschrifteten Zauberrollen, also Totenbüchern für die Verstorbenen, Spuren vorchristlicher Sonnenverehrung, eine der ägyptischen verwandte Wertung der Himmelsgegenden, wahrscheinlich auch die Anlage von Felsenkirchen.<sup>2</sup> Für das staatliche Gebiet ist die sakrale Wertung des Thronsitzes bezeichnend und die Hervorhebung des Löwen als eines Emblems königlicher Macht.<sup>3</sup> Ohne daß für diese Vorstellungen bislang Einzeluntersuchungen vorlägen, ist doch mehrfach die Vermutung eines fortwirkenden altägyptischen Einflusses ausgesprochen worden; das kulturelle Übergewicht des unteren Nillandes in der Werdezeit des äthiopischen Staates spricht ja für diese Annahme, ebenso der vorhin skizzierte historische Weg Äthiopiens und besonders die aus dem Altertum bezeugte starke Assimilationskraft ägyptischer Kultur in den Reichen von Napata und Meroe. Im folgenden soll nachgewiesen werden, daß auch die äthiopische Madonnenverehrung mitgeformt ist durch religiöse Vorstellungen des alten Ägypten.

Bereits die starke Hervorhebung der Maria in der äthiopischen Frömmigkeit verwundert, besonders insofern, als sie nicht mit römischen Vorstellungen in Verbindung gebracht werden kann. Im Gegenteil waren im Jahre 494 koptisch-äthiopische Wundererzählungen über Maria dem Ver-

<sup>1</sup> Enno Littmann: *Abessinien*, Hamburg 1935, 47; — E. Littmann: *Geschichte der äthiopischen Litteratur* (= Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen 7, II, 185—270), Leipzig 1907, 194; 228; — Alfred Rahlfs: *Zu den altabessinischen Königsinschriften*, in: *Oriens Christianus*, N. S. VI, 282—313; — A. Dillmann: *Zur Geschichte des Axumitischen Reiches*, Abh. Kgl. Akad. Wiss. Bln. 1880, 1—51, 6; 9; 11; 20.

<sup>2</sup> Die berühmten Felsenkirchen von Lalibela stellen insofern ein schwieriges Problem dar, als neben dem naheliegenden ägyptischen Einfluß (Abu Simbel!) die Möglichkeit der Anlehnung an indische Vorbilder nicht völlig ausgeschlossen ist. Bekanntlich legt ja auch das äthiopische Alphabet das strukturelle Muster der Devanagari-Schrift nahe.

<sup>3</sup> Die Berufung auf Gen. 49, 9 dürfte wohl sekundär sein.

dikt des Papstes Gelasius I. verfallen,<sup>4</sup> und eine spätere Begegnung der dogmatisch und kirchenrechtlich gesonderten äthiopischen Kirche mit Rom, wie sie nach der portugiesischen Befreiung Äthiopiens von islamischen Einfällen (1541) durch die Jesuiten hergestellt wurde, war nur kurz und ohne nachhaltigen Einfluß.<sup>5</sup>

Trotzdem nimmt Maria in der äthiopischen Kirche einen einzigartigen Platz ein. Vornehmlich an sie wenden sich die Gebete um Fürbitte und um Sündenvergebung.<sup>6</sup> In Nöten und Gefahren wird Maria angerufen: „Maria, umbau mich mit dem Bollwerk deines Bundes gegen die Gefahr und zermalme das Haupt der Schlange<sup>7</sup>. . ., wenn sie ihren Rachen aufsperrt, mich zu verschlingen!“<sup>8</sup> An anderer Stelle wird die Madonna gepriesen als<sup>9</sup> „Maria, Herrin von allem, was unten und oben ist“. Die offizielle, religiös-politische Geschichtsdarstellung der salomonischen Dynastie, der *Kebra Nagast* („Die Herrlichkeit der Könige“) begründet diese außergewöhnliche Stellung Marias folgendermaßen<sup>10</sup>: „Es ist also ganz klar: unsere, der Menschen Hoheit beruht darauf, daß uns Christus, der Sohn Gottes, erlöst hat. Besonders aber wollen wir auf Erden und im Himmel jene unsre Herrin verherrlichen, die Gottesgebärerin Maria, die Jungfrau.“<sup>11</sup>

Die Tatsache an sich, daß dieser Satz im *Kebra Nagast* steht, ist bereits ein Hinweis auf die Bedeutung Marias im geschichtlichen Leben Äthiopiens; sie wird aber noch in anderer Weise offenbar. Bei dem Ritus der Herrscherweihe heißt es nach einheimischer Überlieferung<sup>12</sup>: „ . . . sie weihen den König dem Schutze Gottes und unserer Herrin Maria.“ Und die Beschreibung der Königsweihe im *Kebra Nagast* enthält folgenden Satz<sup>12a</sup>: „Dann geht der König hinein zum Altar und übergibt sich selbst mit Gebet dem Schutze Gottes und unserer Herrin Maria.“ Diese enge Verbindung des

<sup>4</sup> Harry Middleton Hyatt: *The Church of Abyssinia*, London 1928, 253.

<sup>5</sup> Vgl. u. a. Littmann, *Abessinien*, 1. c. p. 59f.

<sup>6</sup> Hyatt, 1. c. p. 96f.

<sup>7</sup> Diese Anspielung auf die Schlange bedeutet für den Abessinier nicht nur eine Erinnerung an Gen. 3, 15, sondern zugleich einen Hinweis auf jenen Drachen, der in heidnischer Vorzeit vierhundert Jahre über Äthiopien geherrscht haben soll, vgl. E. Littmann: *La leggenda del dragone di Aksum in lingua tigray*, in: *Rassegna di Studi Etiopici*, VI, I (Rom 1947), 42 ff.

<sup>8</sup> Sebastian Euringer: *Das Hohelied des „Bundes der Erbarmung“ (Oriens Christianus 35 [1938], 71—192)*, 106f., s. A. Dillmann: *Chrestomathia Aethiopica*, 2. Aufl. (ed. E. Littmann), Berlin 1950, 136—146.

<sup>9</sup> Euringer, 1. c. p. 100.

<sup>10</sup> Carl Bezold: *Kebra Nagast*, *Abh. d. philos.-philol. Kl. d. kgl. bayr. Akad. d. Wiss.* Bd. 23, 1. Abt., München 1905, 104 (= fol. 133a).

<sup>11</sup> Daß mit dem Worte für „Jungfrau“: *dengel* zahlreiche Eigennamen gebildet werden, ist ebenfalls bezeichnend; unter den Königsnamen ist vor allem Lebna Dengel „Weihrauch der Jungfrau (Maria)“ bekannt.

<sup>12</sup> E. Littmann: *Deutsche Aksum-Expedition*, Bd. 1, Berlin 1913, 37.

<sup>12a</sup> fol. 89f., s. Bezold, 1. c. und A. Dillmann: *Über die Regierung, insbesondere die Kirchenordnung des Königs Zar 'a - Jakob*, *Abh. Kgl. Akad. Wiss. Bln.* 1884, *Phil.-hist. Kl., II. Abh.*, 75.

Königtums mit der Gestalt der Madonna kommt auch verschiedentlich in den altamharischen Kaiserliedern zum Ausdruck. Dem in den Krieg ziehenden Herrscher wünschen die Verse eines Liedes<sup>13</sup>:

„Maria sei dir Mutter,  
Michael sei dir Vater,  
Scharen von Engeln dein Geleite!“

Und über den berühmten König Zar 'a Yā'kob (1434—1468) wird in einem anderen Liede gesungen<sup>14</sup>:

„Jene Feinde Marias erhoben sich;  
Die Welt ward ihnen zu enge . . .  
Und um Marias willen  
Erschlug sie der Kaiser wie Rinder.“

Wieder ein anderes Gedicht läßt diesen König selbst die Maria als Siegerin über seinen als Schlange bezeichneten Feind preisen<sup>14a</sup>:

„Unsere Herrin, Maria, hat die Schlange Badlāy zu Fall gebracht.“

Die Bezeichnung „Feinde Marias“ beschränkt sich aber keineswegs auf Gegner im Bereich des Politischen und Militärischen, sondern ist durchaus religiös gemeint. Somit wird, in positiver Weise, das Bekenntnis zu Maria zu einem Kennzeichen der Zugehörigkeit zum Christentum im Verständnis der äthiopischen Kirche. Das tritt sehr deutlich zutage in einem Lied, das von jenen Kämpfen berichtet, die Äthiopien in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts gegen islamische Eroberungsversuche zu bestehen hatte. Von dem Emir des Harar, Aḥmed ibn Ibrāhīm, dem Führer der Mohammedaner, der unter seinem Beinamen Grāñ, „der Linkshändige“, in die Geschichte eingegangen ist, wird dort gesagt<sup>15</sup>:

„Grāñ herrschte über Äthiopien:  
Er raubte das Kirchengesäß,  
Er leierte Lieder für Mohammed,  
Er schmähete die Liebe Marias . . .“

Und an einer späteren Stelle der gleichen Dichtung wird einer der Feldherren des Grāñ so charakterisiert:

„Nasraddīn, von Maria verachtet,  
Kam prahlend daher.“ —

Die Verehrung Marias ist im äthiopischen Christentum nicht unwidersprochen hingenommen worden. Durchgesetzt hat sich aber in den ent-

<sup>13</sup> E. Littmann: Die Altamharischen Kaiserlieder, Straßburg 1914, 21.

<sup>14</sup> Littmann, Kaiserlieder, 23.

<sup>14a</sup> Carlo Conti Rossini: Il convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine, RRAL ser. V, vol. XIX, Roma 1910, 609.

<sup>15</sup> Littmann, Äthiopische Litteratur, 266; Littmann, Kaiserlieder, 31 ff.

scheidenden dogmatischen Auseinandersetzungen, die in die Regierungszeit des Königs Zar 'a Yā'kob fielen, die alte äthiopische Auffassung von der Verehrung Marias. Der König selbst, der im übrigen gegen heidnischen Aberglauben und Zauberei scharf auftrat, unterstützte sie.<sup>16</sup> In seinen Schriften, von denen das „Buch des Lichts“ (*Mashaḥa Berhān*) die bedeutendste ist, verwirft er jede andere Form christlicher Frömmigkeit als Bosheit und bekräftigt seine Ansicht, daß Maria Anbetung gebühre. Ihre Ablehnung aber sei in Wahrheit verkapptes Judentum. Zar 'a Yā'kob hat sich denn auch nicht gescheut, seine Meinung mit harten, bis zur Steinigung der dogmatischen Gegner reichenden Strafen durchzusetzen. Er geht so weit, eine Verordnung zu erlassen gegen jene, die diesen Andersgesinnten Schutz gewähren<sup>17</sup>: „Ich sage euch, ihr Mariagläubigen, wer ihnen zustimmt und mit ihnen Gemeinschaft pflegt und sie in sein Haus oder Kirche aufnimmt, dessen Haus soll geplündert und seine liegenden und beweglichen Güter anderen gegeben, zugleich er, wenn er Beamter ist, abgesetzt werden; Erzpriester und alle kirchlichen Beamten und Mönche und Laien, welche im Geheimen jenen Leuten bei sich Aufenthalt geben, sollen mit den gleichen Strafen gestraft werden.“ Auch aus der Härte des Streites und der Energie, mit der die Anbetung Marias durchgesetzt wurde, kann man, da eine biblische Begründung hierfür fehlt, auf das Fortleben alteingesessener, vorchristlicher Vorstellungen schließen. Wir ständen dann vor einer analogen Entwicklung zu dem, was, aus dem semitischen Bereich, von den Arabern bekannt ist, die, soweit sie Christen wurden, Züge der Göttin Al-Uzza auf Maria übertrugen.<sup>18</sup>

In der Tat ist uns aus der einheimischen Überlieferung Äthiopiens die heidnische Verehrung einer großen Göttin quellenmäßig belegt. Im *Mashaḥa Berhān* ist aus der Zeit der Heidenbekämpfung des Königs Zar 'a Yā'kob ein solcher Bericht überliefert; er lautet<sup>19</sup>: „Da wurde ein Daskmann eingefangen und vor sein Hofgericht gebracht. Als man ihn da fragte, wer sein Gott sei und wer ihn geschaffen habe, ob er Gott den Schöpfer von allem kenne, habe er gesagt: Gott kenne ich nicht, sondern geschaffen hat mich eine Frau namens Wedem Ganalā; wenn sie zu mir sagt: töte, so töte ich, und wenn sie zu mir sagt: laß leben, so lasse ich leben. Und auf die Frage, wie jene Frau aussehe, sagte er: sie sehe ganz und gar wie Gold aus. Derartiges geschieht, wenn es an Priestern fehlt, welche die Anbetung Gottes lehren.“

Daß jedoch mit dem Rückgriff auf die vorchristliche Zeit Äthiopiens die Genesis dieser Vorstellungen nicht erschöpft ist, zeigt die letzte, in unseren Zusammenhängen wichtigste Aussage des heidnischen Mannes, die

<sup>16</sup> Vgl. Dillmann, Regierung, insbesondere Kirchenordnung, passim; Littmann, Äthiopische Litteratur, 209f.; 232; Friedrich Heiler: Urkirche und Ostkirche, München 1937, 497.

<sup>17</sup> *Mashaḥa Berhān*, fol. 88, s. Dillmann, 1. c. p. 44.

<sup>18</sup> Julius Wellhausen: Reste arabischen Heidentums, Berlin 1887, 38.

<sup>19</sup> fol. 89f., s. Dillmann, 1. c. p. 39.

nämlich über das Aussehen seiner Göttin. Daß sie ganz aus Gold sei, läßt mit großer Wahrscheinlichkeit auf die Überlieferung ägyptischer Vorstellungen schließen, die in dieser Weise das Aussehen der Götter annahmen. So berichtet das ägyptische „Buch von der Himmelskuh“ über den Sonnengott Re<sup>20</sup>: „Seine Knochen waren aus Silber, sein Fleisch aus Gold, sein Haar aus echtem Lapislazuli.“ Und im Papyrus Westcar wird von den künftigen Herrschern der 5. Dynastie, die als göttliche Söhne des Re geschildert werden, berichtet, daß sie mit vergoldeten Gliedern zur Welt kamen.<sup>21</sup>

Über diese allgemeinen Bezüge zu Ägypten hinaus erlaubt aber der äthiopische Text noch einen speziellen Aufschluß. Da es sich um ein weibliches Numen handelt, liegt der Schluß sehr nahe, daß Traditionen der ägyptischen Hathor vorliegen, die oft, besonders in späterer Zeit, als „Gold“ (ägypt. *nb*) bezeichnet wird.<sup>22</sup> Damit ist aber nun nicht gesagt, daß alle aus vorchristlicher Zeit stammenden äthiopischen Marienvorstellungen speziell auf die Hathor zurückzuführen sind. Angesichts der verhältnismäßig wenig starken Differenzierung ägyptischer Göttinnen und der weitgehenden synkretistischen Überlagerung von Einzelzügen wäre eine solche Spezialisierung einseitig. Andere Göttinnen, vor allem die Nut und die Saosis, kommen ebenfalls in Betracht. In der Gestalt der Hathor sind allerdings, wie auch in der der Isis, besonders viele Charakteristika weiblicher Gottheiten Altägyptens zusammengetroffen.

Auch reicht natürlich der Hinweis auf das goldene Aussehen der Göttin allein nicht aus für die Behauptung einer Herkunft aus Ägypten. Hierfür müssen noch andere Vorstellungen herangezogen werden, besonders solche, die im eigentlichen religiösen Leben beheimatet sind, in der Volksfrömmigkeit also und im Kult.

Aufschlußreich ist vor allem die Verehrung der Maria in Bäumen; noch heute behaupten die Abessinier, in jeder Sykomore wohne eine Maria.<sup>23</sup> Eine in verschiedenen Versionen in Abessinien verbreitete Geschichte von der Jugend der späteren Königin von Saba, die als Mutter des ersten Menelik zur Ahnherrin der salomonischen Dynastie wurde, berichtet, daß die zukünftige Königin, ein aus der Provinz Tigre stammendes Mädchen, von ihrem Vater dem damals über Äthiopien herrschenden Drachen zum Opfer dargebracht wurde. Ihre Eltern „banden sie für den Drachen an einen Baum. Und an den Ort, wo sie an den Baum festgebunden war, kamen sieben Heilige (oder, nach anderer Version: Engel) und setzten sich dort in den Schatten. Und während sie dort im Schatten saßen, fing sie an zu weinen, und eine ihrer Tränen fiel auf sie. Und als diese Träne auf sie gefallen war, sahen sie auf und gewahrten sie dort und sie fragten sie und

<sup>20</sup> Günther Roeder: Urkunden zur Religion des alten Ägypten, Jena 1915, 142f.

<sup>21</sup> Adolf Eрман: Die Literatur der Ägypter, Leipzig 1923, 74.

<sup>22</sup> Eрман: Die Religion der Ägypter, Berlin 1934, 30.

<sup>23</sup> Littmann, Abessinien, 39.

sagten: Was bist du? Bist du Maria oder ein menschliches Wesen?“<sup>24</sup> Der Fortgang dieser mit Sicherheit auf sehr alten Überlieferungen beruhenden Erzählung,<sup>25</sup> der die Befreiung des Mädchens und die Tötung des Drachens berichtet, liegt außerhalb unserer Zusammenhänge. Relevant sind hier nur der Baum, sein Schatten, den die Heiligen suchen, die aus ihm kommende Spende des Wassers in Form der Träne und die spontane Verbindung mit der weiblichen Heilsgestalt der Maria, wie sie aus der Frage der Engel oder Heiligen hervorgeht. Die beigegebene Abbildung<sup>26</sup> illustriert in schönster Weise den Kern der Schilderung des Tigre-Textes. Aber dieses Bild ist nicht christlich-äthiopischen, sondern altägyptischen Ursprungs; und die aus dem Baume Wasser spendende Frau ist nicht Maria, sondern die Göttin Hathor! Damit dürfte deutlich demonstriert sein, daß hier ägyptische Motive in christliche Vorstellungen eingegangen sind.

Denn diese Verbindung weiblicher Gottheiten, in bevorzugter Weise der Hathor, mit Baumkulten ist auch sonst für das alte Ägypten gut bezeugt. Bei Memphis lag das Heiligtum der „Hathor, Herrin der südlichen Sykomore“, im dritten unterägyptischen Gau wurde bei Kom el Hisn die „Hathor, Herrin der Dattelpalmen“ verehrt.<sup>27</sup> Die Saosis, ein weibliches Komplement des Urgottes Atum, besaß nördlich von Heliopolis eine Kultstätte, an der eine heilige Akazie gestanden haben soll, „in der Tod und Leben beschlossen“ waren.<sup>28</sup>

Das natürliche Motiv für die Heilighaltung solcher Bäume und für den Glauben an deren Belebtheit durch gütige weibliche Numina ist in ihrer Funktion der Kühlung vor der Sonnenglut des Landes zu sehen; hierin verbindet sich die Vorstellung von der Spendung kühlen Wassers mit der des „Schutzes“ und „Schattens“, wie ihn das ägyptische Wort für „Sykomore“, *nbt*, zum Inhalt hat. Denn die Spende des Schattens und die des Wassers stehen ja in Ägypten in engem, natürlichem Zusammenhang: oft sind es einzelne Bäume, die am Wüstenrand eine Wasserstelle beschatten.<sup>29</sup> So wird denn auch in einem Pyramidentexte<sup>30</sup> die Sykomore angerufen: „Gegrüßet seist du, Sykomore, du Gottesbrunnen!“ Auch für die Göttin Nut, die ursprünglich eine Himmelsgöttin ist, ist die Vorstellung gut bezeugt, daß sie aus einem Baum heraus an Menschen Wasser und Früchte

<sup>24</sup> Littmann: The Legend of the Queen of Sheba in the Tradition of Axum (= Bibliotheca Aethiopia I), Leyden-Princeton, N. J. 1904, 2ff.

<sup>25</sup> Littmann, Legend, 14.

<sup>26</sup> S. Abb. S. 38; aus: Erman, Religion, 153; vgl. Kurt Sethe: Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter, Leipzig 1930, 27.

<sup>27</sup> Hermann Kees: Der Götterglaube im alten Ägypten, Leipzig 1941, 86; Sethe, 1. c. § 18; § 33; Erman, Religion, 153.

<sup>28</sup> Kees, 1. c. p. 221f.; 86.

<sup>29</sup> H. Kees: Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter, Leipzig 1926, 134.

<sup>30</sup> Pyr. 1485.

spende oder aus der Sykomore die Opferspende über die Seele des Toten ausgieße.<sup>31</sup>

Für die christliche Spekulation war es nicht schwer, diese heidnischen Vorstellungen in ihrem Sinne zu motivieren; aber gerade die Tatsache, daß sie dabei ganz unterschiedliche Wege ging, spricht für das Bemühen um eine nachträgliche Theologisierung. Sehr naheliegend war die legendäre Verbindung heiliger Bäume mit dem neutestamentlichen Bericht von der Flucht nach Ägypten (Mt. 2,13—14). Dieser Weg ist naturgemäß vornehmlich im Lande selbst, also vom koptischen Christentum begangen worden, das eine ausgedehnte Marienverehrung aufweist<sup>32</sup> und auf Äthiopien einen starken Einfluß ausgeübt hat. So hat sich bis in die Gegenwart der Kultort eines Marienbaumes in einem Dorfe bei Heliopolis erhalten.<sup>33</sup> Die Legende berichtet, daß unter ihm Maria mit dem Jesuskind auf der Flucht ausgeruht habe. Auf ein solches Erscheinen Marias in Ägypten spielt auch, wenn hier auch nicht in bezug auf einen heiligen Baum, ein bekannter Hymnus des äthiopischen Königs Nā'od an;<sup>34</sup> er beweist die Beliebtheit und Verbreitung dieses Motivs in Äthiopien.

Neben der legendären Ausschmückung neutestamentlicher Erzählungen steht die Verwendung alttestamentlicher Allegorien. Der *Kebra Nagast* verfährt in dieser Weise mit Ex. 3,1—2; es heißt dort:<sup>35</sup> „Ferner prophezeite Mose über Maria und sprach: Ich sah einen Dornbusch auf dem Berge Sinai, den verzehrendes Feuer nicht verbrannte. — Die Deutung dieses Feuers ist die Gottheit, der Sohn Gottes. Das Gehölz des Dornbusches aber, welcher brannte, während seine Blätter nicht versengt wurden, das ist Maria.“ Es ist möglich, daß dieser Vergleich aus Syrien entlehnt wurde; denn er findet sich bereits bei Ephraem (XVI, 3, col. 588). In Äthiopien hat er auch in der poetischen Literatur Anwendung gefunden. So heißt es in einem Hymnus auf Maria:<sup>36</sup>

„Dein Wunder, Maria, wurde in der Thora verkündet,  
Als du einen Bund mit der Gottheit schlossest, Dornbusch,  
Die dich Moses, der Erzprophet, sah.  
Beschatte mich mit deinen Ästen, grüner Baum!  
Den Dornbusch meiner Sünde verbrenne deine Blüte, das Feuer.“

Oder, in einem anderen Gedicht an Maria:<sup>37</sup>

<sup>31</sup> Adolf Rusch: Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Totengottheit, Leipzig 1922, 54.

<sup>32</sup> Vgl. Johannes Leipoldt: Geschichte der koptischen Litteratur, Leipzig 1907, 143.

<sup>33</sup> Karl Baedeker: Ägypten und der Sudan (bearb. v. Georg Steindorff), Leipzig 1928, 123.

<sup>34</sup> Littmann, Äthiopische Litteratur, 230.

<sup>35</sup> fol. 134b, Bezold, 1. c. p. 105.

<sup>36</sup> Adolf Grohmann: Äthiopische Marienhymnen, Abh. phil.-hist. Kl. Kgl. Sächs. Akad. Wiss. XXXIII, IV, Leipzig 1919, 76f.

<sup>37</sup> Grohmann, 1. c. p. 189.

„Du bist der Baum der Weisheit und Einsicht,  
Den dich Moses, der Prophet, auf dem Berge Sinai sah.“

An Ps. 1,3 knüpft eine Dichtung an, in der von Maria gesagt wird:<sup>38</sup>

„... sie gleicht dem Baume, der den Standort am Wasserlaufe hat,  
Der zu seiner Zeit seine Frucht trägt.“

Und die Allegorie einer Hesekielstelle (17,22 ff.) liegt in folgendem Vers vor:<sup>39</sup>

„Duftbaum, Maria, Zeichen des Ebenbildes des Kreuzes.“

Von allen alttestamentlichen Bezügen kommt der auf den „Baum des Lebens“ (Gen. 2,9) den vorchristlichen Wurzeln des Baumkultes am nächsten: „Du (Maria) bist der gesegnete Baum des Lebens, der Baum der Erlösung an Stelle des Lebensbaumes, der im Paradiese war, die du der Lebensbaum auf Erden wurdest, und deine Frucht ist die Frucht des Lebens, und wer davon gegessen hat, wird das ewige Leben haben“.<sup>40</sup> Diese Stelle ist einmal deshalb religionsgeschichtlich wichtig, weil der schattige Baum und seine Wasserspende im alten Ägypten ein Symbol des Lebens waren; deshalb dachte man sich wohl auch Bäume und Haine als bevorzugte Aufenthaltsstätten der in dieser Welt fortlebenden Seele des Toten, der *ba*.<sup>41</sup> Zum andern aber beweist eine Tradierung solcher Vorstellungen gerade auch im nicht-christlichen Bereich das Unoriginale, Sekundäre der christlichen Motivierungen. Denn die Heiligkeit des Baumes ist in Ägypten uralt und zu den verschiedenen Zeiten und von den verschiedenen Religionen jeweils in ihrem Sinne verstanden worden. Wie der Baum als Wohnung weiblicher Numina angesehen wurde, so galt er später als Symbol des unzerstörbaren Lebens des Osiris<sup>42</sup> oder — in römischer Zeit — als Sitz des auferstehenden Vogels Phoenix.<sup>43</sup> Für die islamische Periode Ägyptens ist — bis in unsere Tage — die Anlage von Heiligengräbern unter Bäumen bezeichnend.<sup>44</sup> Es könnte also — *mutatis mutandis* — fast auch im islamischen Bereich jene christliche Legende von einem Heiligen erzählt werden, aus dessen Grab ein schöner Baum hervorsproßt; die christliche Nuance dieser Erzählung besteht darin, daß auf den Blättern jenes Baumes mit goldener Schrift geschrieben war: „Gruß dir, oh meine Herrin Maria!“<sup>45</sup>

<sup>38</sup> Grohmann, 1. c. p. 93.

<sup>39</sup> Grohmann, 1. c. p. 137.

<sup>40</sup> Ignazio Guidi: *Weddāsē Māryām*, Rom 1900, 39f.

<sup>41</sup> Vgl. Hans Bonnet: *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, 576.

<sup>42</sup> J. H. Breasted: *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York 1912, 28.

<sup>43</sup> A. Wiedemann: *Die Phönix-Sage im alten Ägypten* (AZ 16 [1878]), 95.

<sup>44</sup> W. S. Blackman: *Sacred Trees in Modern Egypt* (JEA XI [1925]), Kees, *Götterglaube*, 89.

<sup>45</sup> Grohmann, 1. c. p. 159.

Allerdings unterliegt diese Ableitung einer marianisch motivierten Baumverehrung aus dem alten Ägypten einer Einschränkung: sie gilt nur für das uns erreichbare Material. Ungelöst und unlösbar steht daher im Hintergrund die Frage, ob wir es mit originell altägyptischen Vorstellungen zu tun haben oder mit solchen, die dem semitisch-hamitischen Grenzraum und dem nilotischen Bereich gemeinsam waren und lediglich durch den Erhaltungsstand der Dokumente der ägyptischen Hochkultur den Eindruck einer ursprünglich dort beheimateten Vorstellung erwecken. Das hiermit aufgeworfene Problem darf deshalb nicht unerwähnt bleiben, weil moderne völkerkundliche und afrikanistische Feldforschungen, die sicher teilweise auf uralte Vorstellungen gestoßen sind, für den Bereich der Nilländer außerhalb Ägyptens vielfach Baumkulte aufwiesen.<sup>46</sup> Im eigentlich abessinischen Bereich gilt das wohl besonders für die Urreligion der Galla.<sup>47</sup> — Auch die Frage, ob und inwieweit für die Vorstellung vom Lebensbaum sumerischer Einfluß in der Frühzeit der ägyptischen Thiniten im Hintergrund steht,<sup>48</sup> kommt mit dem uns heute zur Verfügung stehenden Material nicht über spekulative Vermutungen hinaus. Sicherlich aber ist die Verbindung der Vorstellung vom Lebensbaum mit einer Muttergöttin am besten für die geschichtliche Zeit Altägyptens bezeugt; im 109. Kapitel des Totenbuches lesen wir<sup>49</sup>: „Ich kenne jene beiden Sykomoren aus Türkis, zwischen denen Re hervorkommt, die aufgegangen sind aus der Aussaat des Schu, an jenem östlichen Tor, aus dem Re aufgeht.“<sup>50</sup>

Der mütterliche Aspekt der Maria wird nun in der äthiopischen Literatur noch in anderen Wendungen betont, für die ebenfalls das Vorbild altägyptischer Vorstellungen mit großer Sicherheit anzunehmen ist. In einem Marien-text lesen wir, nach der Übersetzung von Carlo Conti Rossini,<sup>51</sup> „di Nostra Signora Maria, sede di Dio“. Abgesehen davon, daß mit der Bezeichnung als „Sitz“ Gottes die Vorstellung von der einen Thron-sitz darstellenden Isis-Hieroglyphe (  ) wachgerufen wird, verweist der Text noch in anderer Weise auf ägyptische Mythologie. Denn das in der Übersetzung mit „sede“ wiedergegebene äthiopische Wort *tā'kā* hat meh-

<sup>46</sup> C. G. Seligman: Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, London 1932, 112; 151; 456.

<sup>47</sup> Hyatt, 1. c. p. 27.

<sup>48</sup> Vgl. Anton Moortgat: Tammuz, Berlin 1949, 3ff.; Joachim Spiegel: Das Werden der altägyptischen Hochkultur, Heidelberg 1953, 620 Anmerkung 24.

<sup>49</sup> H. Kees: Religionsgeschichtliches Lesebuch, Heft 10: Ägypten, Tübingen 1928, 52, vgl. Sethe u. Gen., AZ 59 (1924), 1 ff.

<sup>50</sup> Erinnerungen an die Verbindung eines weiblichen (hier allerdings tiergestaltigen) Numens mit einem alten Baumkult erschloß Eduard Meyer für das AT auf Grund von Jud. 4, 4f.: E. d. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle a. S., 1906, 273; allgemein zum Fortleben von Baumkulten im AT: Hermann Gunkel: Genesis (Göttinger Handkommentar zum AT I, 1), Göttingen 1922, 6.

<sup>51</sup> Il convento di Tsana, 1. c. p. 621.

rere Bedeutungen; es kann auch die von „Lager“, „Burg“, „Schloß“, „Palast“ haben. Damit stehen wir vor einer Anschauung, die in der äthiopischen Poesie oft Ausdruck gefunden hat:

„Die Halle deines Hauses, Jungfrau,  
ist dem König der Könige sein Gemach.“<sup>52</sup>

Oder, in einem anderen Gedicht<sup>53</sup>:

„Du bist das Gemach des Heiligtums Gottes.“

Ferner<sup>54</sup>:

„Maria, Palast auf der Erde und Palast im Himmel!“

Der letzten Formulierung entspricht, bis in die wörtliche Prägung des Ausdrucks hinein, ein Satz aus den Pyramidentexten,<sup>55</sup> in dem die Göttin Hathor bezeichnet wird als „das Haus des (Falkengottes) Horus, das am Himmel ist“. Eine solche Formulierung erhärtet die Vermutung, daß der im äthiopischen Christentum auffällig häufige Gebrauch jener Metapher, die Maria als Haus der Gottheit bezeichnet, letztlich auf das Fortleben des im Namen der Hathor enthaltenen Mythologems zurückgeht; denn „Hathor“, ägyptisch: *h.t hr*, bedeutet ja wörtlich „Haus des Horus“.

Daß diese äthiopische Mariologie auch die Vorstellungen von der in der äthiopischen Kirche eine eminente Bedeutung genießenden Lade Jahwes modifiziert hat, lehrt der *Kebra Nagast*, der an einer Stelle<sup>56</sup> die Lade mit Maria indentifiziert. Wenn es wohl auch außerhalb des Bereiches wissenschaftlicher Beweisbarkeit liegt, so besteht vielleicht doch die Möglichkeit, daß dieses unbiblische Verständnis<sup>57</sup> noch durch die Einwirkung einer zweiten ägyptischen Vorstellung in spezifischer Weise geformt wurde. Innerhalb eines von Fruchtbarkeitskulten bestimmten Unsterblichkeitsglaubens, wie ihn viele Pyramidentexte zum Ausdruck bringen, galt der Sarg, insbesondere der Sargdeckel, als Göttin, vor allem als die Nut, die nicht nur den Toten, vornehmlich den Körper des göttlichen Königs, beherbergte, sondern ihm durch einen hieros gamos die Wiedergeburt gab.<sup>58</sup> Das tertium comparationis zu dem von Gedanken der Fruchtbarkeitskulte freien marianischen Verständnis der Äthiopier läge dann in der Spende des göttlichen Lebens durch eine mütterliche Heilsgestalt, die nicht nur als Haus, Gemach und Palast, sondern auch als Lade (bzw. Sarg) vorgestellt wird.

Auf dem Gebiete des Kultes besteht eine Entlehnung ägyptischer Gebräuche, die schon oft vermutet und niemals bestritten worden ist. Im

<sup>52</sup> Grohmann, 1. c. p. 314.

<sup>53</sup> Grohmann, 1. c. p. 385.

<sup>54</sup> Grohmann, 1. c. p. 315.

<sup>55</sup> Pyr. 1026.

<sup>56</sup> fol. 137b: „Die Lade bedeutet Maria“, vgl. Bezdold, 1. c. p. 108.

<sup>57</sup> Zur ursprünglichen Bedeutung vgl. die Ausführungen und Literaturangaben bei Georg Beer: Exodus (Handbuch zum AT I, 3), Tübingen 1939, 131.

<sup>58</sup> Vgl. besonders Pyr. 616.

äthiopischen Gottesdienst folgt auf die Anrufung der Heiligen und Märtyrer, insbesondere der Maria der Gebrauch eigenartiger Musikinstrumente, die als Rasseln bezeichnet werden.<sup>59</sup> Ihre Form entspricht der der altägyptischen Sistren.<sup>60</sup> Das Sistrum<sup>61</sup> ist ein ägyptisches Kultgerät, das ursprünglich im Dienste der Hathor stand<sup>62</sup> und später natürlich auch auf die Isis übertragen wurde.<sup>63</sup> Seine Verbindung mit Muttergottheiten ist also deutlich. Und zwei der gebräuchlichsten ägyptischen Appellative für dies Instrument<sup>64</sup> kennzeichnen es als Träger göttlicher Lebenskräfte: das Wort *shm* bezeichnet eine (sakrale) „Macht“, das Wort *bat* ist die feminine Form zu dem Seelenbegriff *ba*.<sup>65</sup> Der Klang des Sistrums diente dann wohl zur Vertreibung schädlicher, lebensfeindlicher Mächte.

Diese somit in enger Beziehung zu mütterlichen Numina stehende Symbolkraft, die dem ägyptischen Sistrum eine weite Verbreitung gesichert hat,<sup>66</sup> bedingte wohl auch seine äthiopische Aufnahme in Verbindung mit anderen Hathor-Vorstellungen. Über die Ableitung des Sistrums aus Ägypten sind die geäußerten Vermutungen einheitlich.<sup>67</sup> Aber es war für die äthiopische Kirche natürlich nicht möglich, diese Übernahme mit der tatsächlichen historischen Genesis, der sie sich zudem gar nicht bewußt war, zu begründen. Als Rechtfertigung für die Verwendung dieses Musikinstrumentes trat eine Legende ein, für die es charakteristisch ist, daß sie eine Verbindung zu einem anderen äthiopischen Mariensymbol, dem Baum herstellt. Ein äthiopischer Heiliger sei, so wird berichtet, durch den Gesang dreier Vögel<sup>68</sup> in einem Baume zur Konstruktion des Instrumentes veranlaßt worden.<sup>69</sup> Die musikalische Inkommensurabilität der veranlassenden und der nachahmenden Darbietung spricht wohl auch<sup>70</sup> für die sekundäre Begründung eines aus anderen Ursprüngen überkommenen Kultgebrauchs.

Die aufgezeigten Verwandtschaften äthiopischer Madonnenverehrung zu altägyptischen Vorstellungen können nun, so auffällig sie auch sind, doch

<sup>59</sup> Hyatt, 1. c. p. 200.

<sup>60</sup> Littmann, Deutsche Aksum-Expedition III, 97.

<sup>61</sup> C. Sachs: Die Musikinstrumente des alten Ägypten (Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung, Bd. III), Berlin 1921, 28 ff. u. Taf 3—5.

<sup>62</sup> Kees, Götterglaube, 145; 304; Erman, Religion, 179.

<sup>63</sup> Ovid, Metamorphosen IX 284; auch bereits ägyptische Inschriften auf Sistren sind auf die Isis und andere Göttinnen (Neith, Sachmet, Bastet) bezogen, vgl. Sachs, 1. c. p. 36 f.

<sup>64</sup> Daneben kannte die ägyptische Sprache Spezialtermini für die verschiedenen Formen der Sistren.

<sup>65</sup> Vgl. hierzu auch Spiegel, Hochkultur, 225.

<sup>66</sup> Im römischen Reich bis nach Gallien, vgl. Sachs, 1. c. p. 33; auch die minoische Kultur übernahm bereits das Sistrum, vgl. Arthur Evans: The Palace of Minos, Vol. I, London 1921, 19.

<sup>67</sup> Sachs, 1. c. p. 33; Littmann, Abessinien, 68; Hans Anstein: Die abessinische Kirche (populär), Stuttgart-Basel 1936, 15.

<sup>68</sup> An diese werden dann trinitarische Spekulationen angeknüpft.

<sup>69</sup> Hyatt, 1. c. p. 145.

<sup>70</sup> Ebenso wie die Unübertragbarkeit der trinitarischen Erwägungen auf das Sistrum.

nur den Wert erstaunlicher Parallelen haben, solange nicht eine tatsächliche Herkunft aus Ägypten demonstriert werden kann; d. h. es muß aufzuzeigen sein, daß der zu Anfang dieser Untersuchung skizzierte Weg ägyptischer Kultur über Napata und Meroe nach Aksum auch in spezieller Weise am überkommenen Material verifizierbar ist. Tatsächlich ist nachzuweisen, daß die Hathor und das Sistrum mit der Äthiopenherrschaft nach Süden gewandert sind.

Die als 25. ägyptische Dynastie gezählten Äthiopienkönige hatten sich stets als rechtgläubige Herrscher ausgegeben.<sup>71</sup> Bereits als Pianchi auszog, um das Pharaonenland bis zur Deltaspitze zu erobern, ermahnte er sein Heer: „Wisse, daß Amun der Gott ist, der uns gesandt hat.“<sup>72</sup> Als Kulturträger altägyptischer Traditionen haben sich die Äthiopen auch verstanden, als Assyrer und Saiten sie aus dem Lande vertrieben und schließlich die nubische Expedition des Kambyses eine Erneuerung ihrer Angriffe auf das untere Niltal ausschloß.<sup>73</sup> Abgeschlossen von der Mittelmeerwelt, haben sie weiterhin im Sudan ägyptische Kultur gepflegt und ägyptische Götter verehrt.<sup>74</sup> Neben dem thebanischen Amun als Hauptgott ihres Reiches tritt besonders eine Göttin hervor, die alle Züge der Hathor und Isis trägt und in deren kultischem Dienst Sistrum Verwendung finden. Auf der Stele eines äthiopischen Herrschers,<sup>75</sup> der zur Zeit der 26. Dynastie in Nubien regiert hat, ist das gut belegt. Die Königin ist dort mit dem Kopfputz der Isis-Hathor geschmückt;<sup>76</sup> sie wirkt als Priesterin mit einem silbernen Libationsgefäß und einem silbernen Sistrum, das ihr der König überreicht hat.<sup>77</sup> Für Meroe bezeugen die Berichte der Alten,<sup>78</sup> daß Isis zu den Hauptgöttern der Stadt zählte; und archäologische Funde haben eine dortige Kapelle erschlossen, in der eine Kuhgöttin verehrt wurde;<sup>79</sup> die Kuh ist die theriomorphe Form der Hathor.

Besonders das Sistrum erfreute sich großer Beliebtheit bei den Äthiopen. Seine Bedienung war offenbar die kultische Hauptfunktion königlicher Priesterinnen, der sog. Gottesgemahlinnen. Es ist aufschlußreich, daß „Träger der Sistrum der Gottesgemahlin“ ein Titel und Hofrang war.<sup>80</sup> Bekannt ist auch ein Sistrum, das die Kartusche des Äthiopenkönigs Scha-

<sup>71</sup> Helene von Zeissl: Äthiopen und Assyrer in Ägypten (Ägyptologische Forschungen, Heft 14), Glückstadt 1944, 81.

<sup>72</sup> Alan H. Gardiner: Piankhi's Instructions to his Army (JEA XXI [1935]), 220.

<sup>73</sup> Ed. Meyer: Geschichte des Altertums IV<sup>2</sup>, 1, 151 ff.

<sup>74</sup> Bonnet, Reallexikon, Art. „Napata“ (S. 505 f.) und „Meroe“ (S. 456 f.).

<sup>75</sup> Heinrich Schäfer: Die äthiopische Königsinschrift des Louvre (AZ 33 [1895]), 101—113.

<sup>76</sup> 1. c. p. 103.

<sup>77</sup> 1. c. p. 108 u. Inschrift Zeile 9 ff.

<sup>78</sup> Gesammelt von Wiedemann: Herodots 2. Buch, 125.

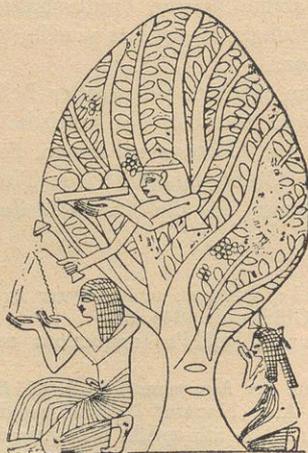
<sup>79</sup> Bonnet, Art. Meroe.

<sup>80</sup> v. Zeissl, 1. c. p. 71; Sander-Hansen: Das Gottesweib des Amun, Kopenhagen 1940, 37.

baka führt.<sup>81</sup> Für das Verständnis des Sistrums als Emblem von Lebensmächten spricht die Tatsache, daß die Äthiopen offenbar eine an die Form der Hieroglyphe für „Leben“, ägypt. *nh* (  ), angelehnte Gestalt bevorzugten.

Die Pflege von Motiven der Hathor-(Isis-)Verehrung im äthiopischen Reich ist also gut bezeugt, und ihre Übernahme in den Staat von Aksum dürfte, obwohl für ihn die frühesten Quellen erst in der Zeit der Christianisierung erschließbar sind, doch außerhalb jedes Zweifels liegen. Denn die auffällige Gleichheit dieser Motive mit solchen der christlich-äthiopischen Madonnenverehrung erklärt sich mühelos aus dem Weiterleben ägyptischer Traditionen im äthiopischen Reich. Unlösbar steht dabei freilich auch hier im Hintergrund die Frage nach nilotischen Überlieferungen, von denen auch die ägyptische Religion abhängig gewesen sein könnte; es gibt jedenfalls zu denken, daß eine erst spät überlieferte, aber inhaltlich doch wohl alte Kultlegende die ursprüngliche Heimat der Hathor in Punt annimmt.<sup>82</sup> Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Äthiopenzeit eine Wanderung dieser religiösen Vorstellungen aus Ägypten nilaufwärts bewirkte. Der Vers, der in einem altamharischen Kaiserlied<sup>83</sup> auf einen bestimmten Herrscher bezogen wurde, mag wohl in umfassenderer Weise gelten und damit auch die These dieser Untersuchung zum Ausdruck bringen:

„Deine Weisheit ist die Ägyptens.“



<sup>81</sup> v. Zeissl, 1. c. p. 13f.; Sachs, 1. c. p. 37 (Nr. 66a) u. Taf. 5.

<sup>82</sup> Hermann Junker: Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, Berlin, 1911.

<sup>83</sup> Littmann, Kaiserlieder, 11.

# „PLENITUDO POTESTATIS“ und „IMITATIO IMPERII“ zur Zeit Innocenz' III.

Von Dr. Alfred Hof, Freiburg i. Br.

## I.

Die einzigartige Souveränität des Papstes wird nach dem heute gültigen Kirchenrecht als „*suprema et plena potestas iurisdictionis in universam Ecclesiam*“ bestimmt.<sup>1</sup> Diese Formulierung entstammt unmittelbar der päpstlichen Constitution „*Pastor aeternus*“ von 1870, die die oberste Gewalt des Papstes neben anderen verwandten Bezeichnungen mit dem Begriff „*plenitudo potestatis*“ umschreibt.<sup>2</sup> Der Begriff „*plenitudo potestatis*“ hat in der Geschichte der Kirche eine große Tradition, die bei Innocenz III. eine wichtige Station verzeichnet. Er war der erste Papst, der die von Gott hergeleitete päpstliche Machtvollkommenheit in der „*plenitudo potestatis*“ auf breiter Basis für die rechtliche Stellung des römischen Universalepiskopates fruchtbar machte.<sup>3</sup>

Andererseits baut der Souveränitätsgedanke, mit dem man den modernen Staat zu kennzeichnen pflegt, auf der berühmten Definition des

<sup>1</sup> Codex I. C. can. 218 § 1: Romanus Pontifex, Beati Petri in primatu Successor, habet non solum primatum honoris, sed *supremam et plenam potestatem iurisdictionis* in universam Ecclesiam tum in rebus quae ad fidem et mores, tum in iis quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusa pertinent. Vgl. H. E. Feine: Kirchliche Rechtsgeschichte Bd. I Weimar 1950 S. 567 Anm. 12.

<sup>2</sup> Ebenda: „ . . . a domino nostro Jesu Christo *plena potestas* tradita . . . “ „ . . . *summi pontificis potestas . . . ordinariae ac immediatae* illi episcopalis iurisdictionis potestati, qua episcopi . . . regunt . . . “, „*suprema potestas* gubernandi universam ecclesiam . . . “, „ . . . *summus et plenus primatus et principatus* super universam ecclesiam . . . “.

<sup>3</sup> O. v. Gierke: Das deutsche Genossenschaftsrecht Bd. III S. 566 f. M. Mac-carrone: Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III, Rom 1940, S. 5.

französischen Staatstheoretikers Jean Bodin auf, der die absolute Monarchie auf die „*summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*“ gründete.<sup>4</sup> Der Anspruch auf die „*summa potestas*“ aber war Ausdruck dafür, daß für den französischen König, wie für alle nach Souveränität strebenden Staatsgewalten des ausgehenden Mittelalters, der Typus des *imperatoris* und seine rechtliche Stellung nachahmenswertes Vor- und Abbild geworden waren: „*Rex superiorem non recognoscens imperator est in regno suo*“.<sup>5</sup> „Jeder hat soviel Recht in seinem regnum wie der Kaiser im imperium“.<sup>6</sup> Der Kaiser, nach Ansicht der kaiserlichen Rechtslehrer der alleinige Inhaber der „*summa potestas*“, hat nach dem Reichsgesetz „*Licet iuris*“ von 1338 die „*plenitudo potestatis imperialis*“.<sup>7</sup> Das Reichsgrundgesetz von 1356, die „Goldene Bulle“, wurde „*de imperialis potestatis plenitudine*“ erlassen, worin die Stellung der Kurfürsten genannt wird: „*in partem sollicitudinis constituti*“.<sup>8</sup> Der erste Kaiser, der seine imperiale Gewalt mit der „*plenitudo potestatis*“ umschreibt, war Friedrich II.: „*Cum Romane monarchiam dignitatis ipso auctore, per quem reges regnant et principes obtinent principatus, qui super gentes et regna constituit sedem nostram, principaliter teneamus et simus in potestatis plenitudinem constituti, imperatoriam concedet maiestatem eos, per quos cepit et in quibus consistit nostre glorie celsitudo, qui et vocati sunt nobiscum in partem sollicitudinis, . . . novis et honestis tam iuris quam gracie muneribus . . . decorare*“.<sup>9</sup> Friedrich II. aber, das Beispiel des Papstes nachahmend, übernahm Vorstellung und Formulierung der „*plenitudo potestatis*“ von Innozenz III.

Friedrich II. begab sich hier in den Bereich der „*imitatio sacerdotii*“. Es ist nun zu zeigen, ob die päpstliche Vorstellung ihrerseits nicht dem umgekehrten Prozeß der „*imitatio imperii*“ unterliegt.

Die in der Geschichte wirksame Tendenz der *imitatio*, jeweils als „*imitatio sacerdotii*“ oder „*imitatio imperii*“ gefaßt, beruht auf der universalgeschichtlichen Grundlage, daß jede weltliche Ordnung in ihrer Darstellung und Gestaltung mit religiösen oder pseudo-religiösen Vorstellungen und Vorbildern verbunden wird, während jede Religion oder Pseudo-religion in der Bildung ihrer Zeichen, Begriffe und Formen auf weltliche Ordnung und weltliche Gegebenheiten angewiesen ist. Daraus ergibt sich auf beiden Seiten die Tendenz, in ihrer geschichtlichen Entfaltung Elemente und Eigenarten des Partners zu übernehmen und fruchtbar zu machen. Für

<sup>4</sup> G. Tellenbach: Vom Zusammenleben der abendländischen Völker, in: Festschrift für Gerhard Ritter, Tübingen 1950, S. 43.

S. Mochi Onory: *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milano 1951, S. 164 ff. u. ö.

Carlyle: *Medieval political theory in the West*, London 1930, S. 418 ff.

<sup>5</sup> G. Tellenbach: a.a.O. S. 49 ff.

P. Koschaker: *Europa und das römische Recht*, München 1947, S. 77 ff.

<sup>6</sup> G. Tellenbach: a.a.O. S. 51.

<sup>7</sup> K. Zeumer: *Quellensammlung zur Geschichte des deutschen Reiches*, Tübingen 1907, S. 157.

<sup>8</sup> Ebenda: S. 160, 165, 167 und 179.

<sup>9</sup> M. G. Const. II S. 192.

die Zeit des Mittelalters, jener geistigen und politischen Einheit der abendländischen Welt, gilt das in hervorragendem Maße. „*Ad imitationem imperii*“, so heißt es z. B. in einem der berühmtesten Dokumente des Mittelalters, der Konstantinischen Schenkung, habe der Kaiser den Westen des römischen Reiches zusammen mit hohen kaiserlichen Rechten dem Papst geschenkt.<sup>10</sup>

Als erster Geschichtsforscher hat Percy Ernst Schramm die Wechselbeziehung von „*imitatio sacerdotii*“ und „*imitatio imperii*“ für die christliche Antike und das frühe Mittelalter nachgewiesen in dem 1947 erschienenen Aufsatz „*Regnum und sacerdotium im Austausch ihrer Vorrechte*“. „Reißt der weltliche Herrscher vieles an sich, was ihn äußerlich wie einen Geistlichen erscheinen läßt, so entlehnt der Papst so viel vom Kaiser, daß er schließlich als Quasi-Kaiser bezeichnet werden kann.“<sup>11</sup>

Aus diesem vielfältigen Wechselspiel, das sich auch im Hochmittelalter beobachten läßt, lösen wir das in seiner hervorragenden Bedeutung bereits eingangs kurz gekennzeichnete Beispiel der „*plenitudo potestatis*“ heraus, wie es sich bei Innozenz III. und dem Papsttum seiner Zeit unter dem Blickwinkel der „*imitatio imperii*“ darstellt.

Über die Deutung und Bedeutung der „*plenitudo potestatis*“ im Zusammenhang mit dem päpstlichen Primatsgedanken hat sich eine zahlreiche Literatur entwickelt, die ihre Aufmerksamkeit jedoch vorzugsweise auf die umstrittene weltliche Jurisdiktionsgewalt des Papstes richtet.<sup>12</sup> Das Problem des päpstlichen Anspruches auf die weltliche Gewalt berührt unser Thema nur mittelbar, da unser Interesse der Frage gilt, wie der Papst als Papst zur Steigerung seines eigenen Amtes Mittel und Wege des Kaisertums in Anspruch nimmt, welche er in das dogmatische Gebäude seiner „Theologie

<sup>10</sup> C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, Tübingen 1901, S. 40. „*Ad imitationem imperii . . . ecce tam palatium nostrum . . . quamque Romae urbis et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates . . . beatissimo pontifici . . . , contradentes atque relinquentes eius vel successorum ipsius pontificum potestati et ditioni firma imperialis censura per hanc nostram divalem sacram et pragmaticum constitutum decernimus disponendum.*“ *Decretum Gratiani D. 96 c. 14* (ed. Friedberg S. 344): „. . . statuentes eodem frigio omnes eius successores singulariter uti in processionibus ad imitationem imperii nostri“.

<sup>11</sup> Percy Ernst Schramm: *Regnum und sacerdotium im Austausch ihrer Vorrechte*, in: *Studi Gregoriani II*, Rom 1947, S. 405.

<sup>12</sup> Aus der neueren Literatur:

H. Tillmann: *Papst Innozenz III.* Bonner historische Forschungen Bd. 3. Bonn 1954.

S. Sibilis: *Innocenzo III*, Rom 1951.

W. Ullmann: *Medieval Papalism. The political theories of the medieval canonists*, London 1949.

M. Maccarrone: *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*, Rom 1940.

S. Mochi Onory: *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Milano 1951.

F. Kempf: *Papsttum und Kaisertum bei Innozenz III.*, *Miscellanea Historiae Pontificiae Vol. XIX. Coll. n. 58* Rom 1954.

des Primates“ einbaut.<sup>13</sup> Beispielhaft für die „imitatio imperii“ bei Innozenz III. ist der Gebrauch des ursprünglichen Kaisertitels „vicarius Dei“ und „vicarius Christi“, den er mit dem Ideengut des päpstlichen Universal-episkopats füllt.<sup>14</sup> Wenn ihn Zeitgenossen „verus imperator“ nannten, so wollte er doch nicht selber Kaiser sein, sondern sein Papsttum mit Attributen des weltlichen imperators erhöhen. Er stellte den Primat Petri dar mit Ausdrücken der weltlichen Jurisdiktion.<sup>15</sup>

## II.

Die Voraussetzungen dafür eröffneten ihm seine theologischen Interpretationen aus dem Alten und Neuen Testament. Er orientiert die päpstliche Würde nach dem alttestamentlichen mythischen Priesterkönig Melchisedech, dem „*rex Salem*“ und „*sacerdos Dei altissimi*“.<sup>16</sup> Dieser gilt nach dem Neuen Testament als Präfiguration Christi und in der kirchlichen Tradition als Urtypus des Priesters.<sup>17</sup> Für Innozenz III. wurde er symbolhaftes Vorbild des Papsttums.<sup>18</sup> „Der Gott-Mensch Jesus Christus ging durch den Ursprung der angenommenen Leiblichkeit *aus königlichem und zugleich priesterlichem Geschlecht* hervor, gemäß der Ordnung des Melchisedech in gleicher Weise als *König und Priester in Ewigkeit*“.<sup>19</sup> Er „begründete dauerhaft in der „Ecclesia“ das „sacerdotium“ und das „regnum“, so daß das „regnum“ „sacerdotale“ und das „sacerdotium“ „regale“ sein soll.“<sup>20</sup> Weil der römische Bischof auf Erden die Stelle dessen vertritt, „qui est rex regum et dominus dominantium, sacerdos in aeternum secundum or-

<sup>13</sup> M. Maccarrone: a.a.O. S. 4.

<sup>14</sup> G. Tellenbach: *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites*, Stuttgart 1936, S. 229 f.

M. Maccarrone: *Vicarius Christi. Lateranum, Nova Series, An. XVIII — N. 1—4*, Rom 1952. S. 109 ff. Auf S. 106 wird die in unserem Zusammenhang bedeutsame Aussage von Huguccio zitiert: *Summa super Decreto: Vat. lat. 2280, f. 317 ra*: „Ubi ergo sunt illi qui dicunt quod solus papa est *vicarius Christi? Quoad plenitudinem potestatis verum est, alias autem quilibet sacerdos est vicarius Christi et Petri . . .*“

<sup>15</sup> M. Maccarrone: *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III* S. 12. Bei den zeitgenössischen Glossatoren findet sich der bezeichnende Ausdruck „*imperium spirituale*“ für die Kennzeichnung der päpstlichen Gewalt. Vgl. dazu S. Mochi Onory: a.a.O. S. 111 ff.

<sup>16</sup> Genesis 14,18—20. Für weitere biblische Zeugnisse vgl. K. Burdach: *Vom Mittelalter zur Reformation* Bd. II, 1 S. 241.

<sup>17</sup> Burdach: a.a.O. S. 242 f.

<sup>18</sup> Ebenda: S. 258 f.

M. Maccarrone: a.a.O. S. 48 ff.

G. Tellenbach: *Libertas*. S. 230.

<sup>19</sup> Migne: P. L. 216 S. 958: „*Mediator quoque et hominum, Deus homo Christus Jesus per assumptae carnis originem de regali simul et sacerdotali stirpe processit secundum ordinem Melchisedech in aeternum rex pariter et sacerdos . . .*“

<sup>20</sup> Migne: P. L. 216 S. 923 Reg. Inn. III. XVI, 131.

dinem Melchisedech“, besitzt er „non solum in spiritualibus summam, verum etiam in temporalibus magnam ab ipso Domino potestatem“. <sup>21</sup>

Bis dahin bewegt sich die „imitatio imperii“ im Raume der Bildhaftigkeit des eigentümlichen Königiums Christi, und die „plenitudo potestatis“ ließe sich auf das Herrenwort gründen: „Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra“. <sup>22</sup> Aber Innozenz III. beruft sich auch ausdrücklich auf ein Grundzeugnis der „imitatio imperii“, die Konstantinische Schenkung.

In einer Predigt zum Jahresfest des Papstes Sylvester I. feiert er seinen Vorgänger als „maximus sacerdos“, der durch *priesterliche und königliche Gewalt* erhaben ist. Er ist der „vicarius illius, qui est Rex regum et Dominus dominantium, Sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech“, und dieser auserwählte Petrus und seine Nachfolger, daß sie „*sacerdotes et reges*“ sein sollten. Denn der Kaiser Konstantin übergab Sylvester aus göttlicher Offenbarung die Stadt Rom und den Senat mit ihren Menschen und Würden und das ganze „*regnum Occidentis*“. Anstelle des ihm angebotenen Königdiadems übernahm er das „*aurifrigium circulare*“. Kraft bischöflicher Autorität setzte er Patriarchen, Primaten, Bischöfe und Priester ein, kraft königlicher Gewalt aber Senatoren, Präfecten, Richter und Tabellionen. Daher gebraucht der römische Bischof zum Zeichen des „*imperium*“ das „*regnum*“ und zum Zeichen des „*pontificium*“ die „*mitra*“. <sup>23</sup> In der Predigt bei seiner Papstweihe spricht Innozenz III. in ähnlicher Weise von den päpstlichen Herrschaftssymbolen, durch die er die „*plenitudo spiritualium*“ und die „*latitudo temporalium*“, die „*magnitudo et mul-*

<sup>21</sup> Migne: P. L. 215 S. 767: „Licet pontificalis auctoritas et imperialis potestas diversae sunt dignitates, et officia regni et sacerdotii sint distincta, quia tamen Romanus Pontifex illius agit vices in terris, qui est rex regum et dominus dominantium, sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech, non solum in spiritualibus habet summam, verum etiam in temporalibus magnam ab ipso Domino potestatem“.

<sup>22</sup> Matth. 28,18.

<sup>23</sup> Migne: P. L. 217 S. 481: „Fuit ergo B. Sylvester sacerdos, non solum magnus, sed maximus, pontificali et regali potestate sublimis. Illius quidem vicarius, qui est Rex regum et Dominus dominantium, Sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedech, ut spiritualiter possit intellegi dictum ad ipsum et successores illius, quod ait beatus Petrus apostolus, primus et praecipuus praedecessor ipsorum: ‚Vos estis genus electum, regale sacerdotium‘. Hos enim elegit Dominus, ut essent sacerdotes et reges. Nam vir Constantinus egregius imperator, ex relevatione divina per beatum Silvestrum fuit a lepra in baptismo mundatus, Urbem pariter et senatum cum hominibus et dignitatibus suis, et omne regnum Occidentis ei tradidit et dimisit, secedens et ipse Byzantium, et regnum sibi retinens Orientis. Coronam vero capitis sui voluit illi conferre: sed ipse pro reverentia clericalis coronae, vel magis humilitatis causa, noluit illam portare; verumtamen pro diademate regio utitur aurifrigio circulari. Ex auctoritate pontificali constituit patriarchas, primates, metropolitanos, et praesules; ex potestate vero regali, senatores, praefectos, iudices et tabelliones instituit. Romanus itaque pontifex in signum imperii utitur regno, et in signum pontificii utitur mitra“.

titudo utrorumque“ ausgestattet sieht. „*Nam caeteri vocati sunt in partem sollicitudinis, solus autem Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis*“.<sup>24</sup>

Das durch Christus mit königlicher Würde und durch Konstantin mit kaiserlichen Rechten ausgestattete Papsttum, dessen „plenitudo potestatis“ unter dem Blickpunkt der „imitatio imperii“ zu erhellen wir uns bemühen, wurde von Innozenz III. durch die in der Kirche schon lange lebendige Einbeziehung des Romgedankens und seiner kaiserlich-römischen Reichstradition machtvoll gefeiert.<sup>25</sup> Rom besaß und besitzt den „*primatus et principatus super universum saeculum*“. Gott hat es als würdig und angemessen vorausbedacht, daß jener, der der „*princeps Ecclesiae*“ war, seinen Sitz in der Stadt einrichten sollte, die den „*primatus saeculi*“ inne hatte. Gott liebte jene Stadt so, daß sie die *priesterliche und königliche, die kaiserliche und apostolische* sein sollte. Sie ist nun größer und würdiger durch die „*auctoritas divina*“ als einst durch die „*potestas terrena*“. Durch jene hat sie die Schlüssel des Himmelreiches, *durch diese lenkt sie die Zügel des Erdkreises*. Wo die beiden leiblichen Brüder *Remus und Romulus*, die diese Stadt als politische Gemeinde errichteten, in ehrenvollen Grabmälern beigesetzt wurden, da ruhen die beiden Glaubensbrüder Petrus und Paulus, die jene Stadt als geistliche Gemeinde gründeten, in ruhmreichen Basiliken begraben: Petrus an der Seite, wo Romulus begraben ist, Paulus an jener, wo Remus beigesetzt ist.<sup>26</sup> Als Petrus die römische Kirche mit seinem Blut geweiht hatte, überließ er seinem Nachfolger den Primat des päpstlichen Stuhles, indem er auf ihn die „*tota plenitudo potestatis*“ übertrug.<sup>27</sup>

Die aufgezeigten Beispiele der „imitatio imperii“ bei Innozenz III., die Bilder des biblischen Priesterkönigtums, die Einbeziehung der Konstan-

<sup>24</sup> Migne: P. L. 217 S. 665: „*Haec autem sponsa non nupsit vacua, sed dotem mihi tribuit absque pretio pretiosam, spiritualium videlicet plenitudinem et latitudinem temporalium, magnitudinem et multitudinem utrorumque. Nam caeteri vocati sunt. . . . In signum spiritualium contulit mihi mitram, in signum temporalium dedit mihi coronam; mitram pro sacerdotio, coronam pro regno*“.

<sup>25</sup> Vgl. M. Maccarrone: a.a.O. S. 8 ff.

<sup>26</sup> Migne: P. L. 217 S. 556 f.: „*. . . Roma, quae primatum et principatum super universum saeculum obtinebat et obtinet. . . . Dignum ergo Deus providit et congruum, sed et congruum providit et dignum, ut ille, qui erat princeps Ecclesiae, sedem constitueret apud urbem, quae tenebat saeculi primatum. . . . Ecce liquido patet, quantum Deus urbem istam dilexerit, ut eadem esset sacerdotalis et regia, imperialis et apostolica. . . . Longe nunc maior et dignior auctoritate divina, quam olim potestate terrena. Per illam habens claves regni coelorum, per istam orbis terrarum regens habenas. . . . Et quidem non sine divina providentia creditur dispensatum, ut ubi duo fratres secundum carnem, Remus et Romulus, qui urbem istam corporaliter condiderunt, honorabilibus jacent tumulati sepulcris, ibi duo fratres secundum fidem, Petrus et Paulus, qui urbem istam spiritualiter fundaverunt, gloriosius requiescant basilicis tumulati: Petrus ab ea parte ubi sepultus est Romulus, et Paulus ab illa ubi Remus est tumulatus*“.

<sup>27</sup> Migne: P.L. 214 S. 761: „*Sane cum ipse postmodum Romanam Ecclesiam suo sanguine consecrasset, primatum cathedrae successori reliquit, totam in eo transferens plenitudinem potestatis*“. Vgl. M. Maccarrone: a.a.O. S. 10.

tinischen Schenkung und der stadtrömischen Tradition in Verbindung mit dem römischen Kaiser- und Reichsgedanken, weisen jeweils eine Verknüpfung mit der „plenitudo potestatis“ auf und verstärken die Vermutung, daß die „plenitudo potestatis“ zur „imitatio imperii“ gehört, d. h., daß sich in ihr die staatsrechtliche Vorstellung von der Gewalt des imperators verbirgt.

Einen weiteren wichtigen Hinweis dafür gibt uns Thomas von Aquino, wenn er sagt: „Sicut se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam, et sicut etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis, sic etiam se habet potestas papae ad omnem potestatem spiritualem in ecclesia, quia ab ipso papa gradus dignitatis diversi in ecclesia et disponuntur et ordinantur“. „Papa habet plenitudinem potestatis pontificalis quasi rex in regno: episcopi vero assumuntur in partem sollicitudinis quasi iudices singulis civitatibus praepositi“.<sup>28</sup> Ein knappes Menschenalter also nach Innozenz III. stellte Thomas die unmittelbare Vorbildlichkeit der imperialen Machtvollkommenheit für die päpstliche Gewaltenfülle fest.

### III.

Eine Prüfung der bis zu Innozenz III. vorliegenden historischen Überlieferung des Begriffes „plenitudo potestatis“ möge uns weitere Anhaltspunkte für die „imitatio imperii“ liefern. Innozenz III. übernahm ihn einerseits von dem größten Kirchenlehrer des 12. Jahrhunderts, Bernhard von Clairvaux, von dem der Papst unmittelbar abhängig ist.<sup>29</sup> In seinem für den Papst Eugen III. verfaßten Traktat „De consideratione“ finden wir den Satz: „Ergo, iuxta canones tuos alii in partem sollicitudinis, tu in plenitudinem potestatis vocatus es“.<sup>30</sup> Einen weiteren Weg für Innozenz III., auf den auch Bernhard von Clairvaux mit den Worten „iuxta canones tuos“ verweist, stellt die Überlieferung des Kirchenrechts dar. In dem kanonistischen Lehrbuch des Mittelalters, dem Decretum Gratiani, werden drei Papstbriefe zitiert, die Beziehung nehmen auf den Begriff „plenitudo potestatis“. Gregor IV. schrieb im Jahre 833, daß die römische Kirche „vices suas ita aliis inpertivit ecclesiis, ut in partem sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis“.<sup>31</sup> In einem dem Papst Vigilius mit

<sup>28</sup> Thomas von Aquino: Lib. II sent. dist. 44 qu. 2 s. f. und Commentarii in lib. IV Sententiarum dist. 20 qu. 4 a. 3 ad 3: Quaestiunc. 4 sol. 3.

Vgl. dazu: J. B. Sägmüller: Von der Idee der Kirche als Imperium romanum, in: Theol. Quartalschr. 80 (1898) S. 71.

O. v. Giercke: Das deutsche Genossenschaftsrecht III S. 566 f.

J. Hergenröther: Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1872, S. 871.

<sup>29</sup> M. Maccarrone: a.a.O. S. 5 f.

K. Burdach: a.a.O. S. 245 Anm. 1.

<sup>30</sup> Bernhard von Clairvaux: De consideratione; lib. 2, VIII, 16.

C. Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums, 1911, S. 59.

<sup>31</sup> Decretum Gratiani C. 2 qu. 6 c. 11 (ed. Friedberg S. 469). Vgl. dazu folgende Canones-Sammlungen: Anselm von Lucca II,19; Ivo von Chartres V, 349; Collectio trium partium I,55,1 und Polycarp I,8,9.

der Jahreszahl 538 fälschlicherweise zugeschriebenen Brief, der auch in den Pseudoisidorischen Decretalen enthalten ist, steht der Satz: „Ipsa namque ecclesia, qui prima est, ita reliquis ecclesiis vices suas credidit largiendas, ut in partem sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis“.<sup>32</sup> Während die beiden genannten Päpste mit der „plenitudo potestatis“ ihren Primat gegenüber den Bischöfen zum Ausdruck bringen, verwendet Leo I. die „plenitudo potestatis“ in einem Brief vom Jahre 446 gegenüber seinem „vicarius“, Bischof Anastasius von Thessalonich: „Vices enim nostras ita tuae credidimus karitati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis“.<sup>33</sup>

Auch über die Papstbriefe Nikolaus I. konnte Innozenz III. die Vorstellung von der „plenitudo potestatis“ kennenlernen: Christus hat Petrus „terreni simul et coelestis imperii iura“ übertragen.<sup>34</sup> Die römische Kirche hat die „totius iura potestatis pleniter“ erlangt.<sup>35</sup> Der apostolische Stuhl hat die „summa auctoritatis“.<sup>36</sup>

Nachdem das Decretum Gratiani in den drei früher erwähnten Papstbriefen den Begriff „plenitudo potestatis“ aufgenommen hatte, beschäftigte er konsequenterweise auch die Glossatoren in der Folgezeit. Der Anonymus der Leipziger „Summa super Decretum“ gesteht dem Papst das „imperium spirituale“, das himmlische und kirchliche Schwert „plena auctoritate“ zu.<sup>37</sup> Nach der Summa „Et est sciendum“ folgte der Papst Petrus nach „in plenitudinem potestatis“.<sup>38</sup> In der „Summa Coloniensis“, in der der Papst „verus imperator“ genannt wird, heißt es, daß die „romana ecclesia, quia superlativam in omnibus auctoritatem gerit et clavis iuris habet, inde privilegia et non habita concedere et concessa adimere praevalet“.<sup>39</sup> Zu der gleichen Zeit schrieb der Legist Pillius, daß der Papst in geistlichen Dingen die „plena iurisdictio“ wie der römische Prinzeps hätte, da jener die „plenitudo potestatis“ besäße.<sup>40</sup> Der Rechtslehrer und

<sup>32</sup> Decretum Gratiani (a.a.O. S. 469) C. 2 qu. 6 c. 12; vgl. dazu folgende Canones-Sammlungen: Anselm von Lucca II,22; Collectio trium partium I,52,2. Für die Pseudoisidorische Dekretalen siehe: G. Hartmann: Der Primat des römischen Bischofs bei Pseudoisidor, 1930, S. 80.

<sup>33</sup> Decretum Gratiani (ed. Friedberg S. 520 f.) C. 3 qu. 6 c. 8; vgl. auch Collectio trium partium I,43,20.

<sup>34</sup> Migne: P. L. 119 S. 1185: „Illam (Romanam Ecclesiam) vero solus ipse fundavit, et supra petram fidei mox nascentis erexit, qui beato Petro, aeternae vitae clavifero, terreni simul et coelestis imperii iura commisit“.

<sup>35</sup> Migne: P. L. 119 S. 949: „ . . . quodquam Romanae contulit Ecclesiae privilegium, quae in Petro noverat eam totius iura potestatis pleniter meruisse, et cunctorum Christi ovium regimen accepisse . . .“

<sup>36</sup> Migne: P. L. 119 S. 1096: „ . . . verumtamen . . . per quoddam ei privilegium concessum illius concilii roboravit institutum, ut auctoritatis summam sedi apostolicae reservaret, et ut . . . ita tribuit honorem alteri, ut sibi quod tribuebat non demeret“.

<sup>37</sup> S. Mochi Onory: a.a.O. S. 111.

<sup>38</sup> Ebenda S. 106.

<sup>39</sup> Ebenda S. 111 f.

<sup>40</sup> Carlyle: a.a.O. Bd. II S. 78.

Bischof Stefan von Tournai, der auch im römischen Recht bewandert war, führte den Vergleich mit dem Kaiser noch weiter: Der Papst sei „*legibus ecclesiasticis absolutus ut princeps civilibus*“.<sup>41</sup> In erster Linie maßgebend für die kirchenrechtlichen Gedanken von Innozenz III. aber war dessen Lehrer Huguccio, von dem die wichtige Formulierung stammt: Der Papst sei der „*iudex omnium, scilicet maiorum et minorum prelatorum et subditorum: ipse enim solus habet plenitudinem potestatis*“.<sup>42</sup>

## IV.

Die älteste Erwähnung der „plenitudo potestatis“ wäre demnach — wenigstens nach dem Stand der gegenwärtigen Forschung — bei Papst Leo dem Großen zu suchen, und hier liegt daher der historische Ausgangspunkt für die kanonistische Entwicklung. Dieser geschichtliche Ursprung ist für den Nachweis der „imitatio imperii“ höchst bedeutsam. Leo der Große, der bewußt vornehme Römer, der die römische mit der christlichen Reichsvorstellung in enge Verbindung brachte, war derjenige Papst, der den Ausbau des Primats der römischen Kirche mit den Mitteln der „imitatio imperii“ kraftvoll vornahm. Durch ihn trat der „princeps Petrus“ das Erbe des alten römischen Reiches an und wurde in Fortbildung der Tradition des imperium romanum zum Lenker des christlichen Weltreiches.<sup>43</sup> Leo I. verknüpfte die „auctoritas Petri“ mit der kaiserlichen „auctoritas“, während Kaiser Valentinian III. selbst ihm die „auctoritas sedis apostolicae“, den richterlichen Patriarchat über den Westen, verlich; diese wurde bindendes Kirchengesetz, gegen das zu verstoßen Majestätsverbrechen war.<sup>44</sup>

Der Kaiser selbst aber regierte — nach Eusebius — als Abbild des himmlischen Waltens über den ganzen Erdkreis.<sup>45</sup> „Der eine Monarch auf Erden korrespondierte dem einen göttlichen Monarchen im Himmel“.<sup>46</sup> Der eigentliche Kaiser war somit Gott oder Christus.<sup>47</sup> An seiner Stelle lenkte der römische Kaiser als „vicarius Dei“ sein imperium, „quod nobis (im-

<sup>41</sup> Ebenda S. 189.

<sup>42</sup> S. Mochi Onory: a.a.O. S. 159.

<sup>43</sup> U. Gmelin: Auctoritas. Römischer Princeps und päpstlicher Primat, in: Geistige Grundlagen der römischen Kirchenpolitik, Forschungen zur Geistes- und Kirchengeschichte, 11 (1937) S. 114 ff.

<sup>44</sup> Ebenda S. 118 und 102 ff.

G. Tellenbach: Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters, Sbb. Heidelberg, phil.-hist. Kl. Nr. 1 (1934/35) S. 10 ff.

<sup>45</sup> K. Jäntere: Die römische Weltreichsidee und die Entstehung der weltlichen Macht des Papstes, Annales Universitatis Turkuensis Ser. B. Tom. XXI (1936), S. 107 f.

<sup>46</sup> K. Jäntere: a.a.O. S. 84. Vgl. auch J. Vogt: Konstantin der Große und sein Jahrhundert, 1949, S. 213 ff.

<sup>47</sup> J. Vogt: a.a.O. S. 214.

P. E. Schramm: a.a.O. S. 409.

F. Heer: Aufgang Europas, 1949, S. 119 ff.

peratori) a caelesti maiestate traditum est“.<sup>48</sup> In geistlichen Dingen stand die Vertretung Gottes dem Papste zu, dem als Nachfolger Petri Christus die ganze Kirche delegiert hatte.<sup>49</sup> Wie aber die Kirche im Zuge der imitatio imperii in der spätrömischen Zeit Christus als dem Himmelskaiser das imperium in bürgerlichen Sachen im Sinne der im magistratischen und später kaiserlichen imperium enthaltenen Fülle der Amtsgewalt zuschrieb, so erkannte man folgerichtig auch dem Papst, der in dem Titel „pontifex maximus“ einen Teil der kaiserlichen Titulatur angenommen und durch die Einsetzung Petri „divino iure“ die Stellvertretung und Rechtsnachfolge Christi inne hatte, ein solches „imperium“ zu.<sup>50</sup> Auf diese Weise wurde das die Fülle der Amtsgewalt ausdrückende imperium, das als staatsrechtliche Grundlage die ganze römische Geschichte durchzieht und in der „*summa potestas*“ die ursprüngliche Inhaberschaft aller Herrscherrechte des Kaisers zum Ausdruck brachte, zur von Christus auf seinen Stellvertreter übergegangenen „plenitudo potestatis“ bei Papst Leo dem Großen.<sup>51</sup>

Leo I. bezog die Machtfülle, wenigstens in dem zitierten Schreiben, noch nicht auf sein Verhältnis zu den Bischöfen, sondern gründete darauf — und das bestätigt die „imitatio imperii“ — seine amtsrechtliche Beziehung zu dem päpstlichen „vicarius“ in Thessalonich, einem unmittelbaren päpstlichen Amtsträger nach dem Vorbild des höchsten kaiserlichen Beamten in einer römischen „diocesis“.<sup>52</sup> Wie die Machtvollkommenheit des Kaisers, unter dem Begriff „*summa auctoritas*“ gefaßt, damals schon wesentlich als die Spitze angesehen wurde, aus der alle andere „*auctoritas*“ hinab in die einzelnen Glieder zu den untergeordneten Amtsinhabern floß, so besaß Leo I. die „plenitudo potestatis“, von der her der „vicarius“, der „*vice nostra*“ fungierte, die „*pars sollicitudinis*“ erhielt.<sup>53</sup>

<sup>48</sup> Vgl. Koschaker: a.a.O. S. 9.

W. Berges: Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters (Schriften des Reichsinstituts für ältere deutsche Geschichtskunde Bd. II, 1938), S. 26 f. Corpus Iur. Civ. (ed. Krueger-Mommsen S. 8) Const. „Deo auctore“: „Deo auctore nostrum gubernantes imperium quod nobis a caelesti maiestate traditum est . . .“

<sup>49</sup> U. Gmelin: a.a.O. S. 139 ff.

<sup>50</sup> Zur „Fülle der Amtsgewalt im magistratischen und kaiserlichen imperium“ vgl. Wenger: Hausgewalt und Staatsgewalt im römischen Altertum, in: Miscellanea Fr. Ehrle Bd. II, 1924, S. 44 ff.

Leifer: Die Einheit des Gewaltgedankens im römischen Staatsrecht, 1914.

Zur „*summa potestas*“ als Bezeichnung für Gott vgl. E. Diehl: Inscriptiones latinae christianae veteres I 1924, S. 361 (Nr. 1838 A): „Haec domus est fidei, mentes ubi summa potestas liberat et sancto purgatas fonte“ (Inchrift aus der St. Pauls-Basilika in Rom).

Zum Titel „pontifex maximus“ vgl. K. Jäntere: a.a.O. S. 156.

<sup>51</sup> Zum „imperium“ vgl. Wenger: a.a.O. S. 42 ff., dazu Leifer: a.a.O. S. 12.

Zur „*summa potestas*“ vgl. Corpus Iur. Civ. (ed. Krueger-Mommsen S. 41): Dig. I, 11 und O. Karlowa: Römische Rechtsgeschichte Bd. I, 1885, S. 825.

<sup>52</sup> Feine: a.a.O. S. 99.

<sup>53</sup> Zur „*summa auctoritas*“ vgl. U. Gmelin: a.a.O. S. 75.

Zur „plenitudo potestatis“ siehe o. Anm. 33.

Die „plenitudo potestatis“, wie sie in den beiden Briefen des Pseudo-Vigilius und Leos IV. verstanden wird, zeigt einen weiteren Fortschritt der „imitatio imperii“ in der Form der monarchischen Herrschaft des Kaisers, wie sie schon Gelasius I. vertreten hatte. Wie Christus dem Papst die Kirche „delegiert“ hatte, so übertrug der Papst den Bischöfen die Leitung ihrer Kirchen, von denen er daher nicht nur „reverentia“, sondern auch Gehorsam verlangte.<sup>54</sup> Sinngemäß konnten daher die beiden späteren Briefe den Bischöfen, die nicht zur Fülle der Gewalt berufen seien, nur noch die „pars sollicitudinis“ zuerkennen.<sup>55</sup>

Der Gedanke der „plenitudo potestatis“ bei Nikolaus I. und — wie wir vermuten dürfen — auch bei Leo IV. steht offensichtlich unter dem Eindruck der Urkunde der „imitatio imperii“, der Konstantinischen Schenkung. Wenn nach Nikolaus I. Petrus die „terreni simul et coelestis imperii iura“ hat, so bezeugt nach dem Constitutum Constantini der Kaiser: „*iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem*“, „ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore caeleste constitutum est“.<sup>56</sup> Interessanterweise sind nach dieser Urkunde in der heiligen Dreifaltigkeit „*plenitudo divinitatis et unitas potestatis*“ verwirklicht.<sup>57</sup> Wenn weiterhin nach Nikolaus I. die römische Kirche die „totius iura potestatis pleniter“ erlangt hat, so erhalten die Päpste nach der Konstantinischen Schenkung vom Kaiser und seinem imperium die „*principatus potestas amplius, quam terrena imperialis nostrae serenitatis mansuetudo habere videtur concessam*“.<sup>58</sup> So wie dem Kaiser die „*terrena imperialis potentia*“ gehört, so gewährt er dem päpstlichen Stuhl die „*potestas imperialis*“.<sup>59</sup> In der als Palea gefaßten Aufzeichnung der Konstantinischen Schenkung im Decretum Gratiani heißt es dementsprechend, daß der Kaiser Konstantin dem Bischof der römischen Kirche das Privileg erteilt hätte, „*ut in toto orbe Romano sacerdotes ita hunc caput habeant, sicut iudices*

<sup>54</sup> U. Gmelin: a.a.O. S. 139 ff.

<sup>55</sup> Siehe o. Anm. 32 und 33.

<sup>56</sup> Siehe o. Anm. 34.

Constitutum Constantini (Mirbt: Quellen 1901 S. 40) § 18.

<sup>57</sup> Constitutum Constantini c. 3 (Mirbt: a.a.O. S. 36): „Hos patrem et filium et spiritum sanctum confitemur, ita ut in trinitate perfecta et plenitudo sit divinitatis et unitas potestatis“.

<sup>58</sup> Für Nikolaus I. vgl. o. Anm. 35.

Für Konstantin: Constitutum Constantini c. 11 (Mirbt: a.a.O. S. 38): „... utile iudicavimus . . . , ut, sicut in terris vicarius filii dei esse videtur constitutus, etiam et pontifices, qui ipsius principis apostolorum gerunt vices, principatus potestatem amplius, quam terrena imperialis nostrae serenitatis mansuetudo habere videtur concessam, a nobis nostroque imperio obtineant“.

<sup>59</sup> Ebenda: „Et sicut nostra est terrena imperialis potentia, eius sacrosanctam Romanam ecclesiam decrevimus veneranter honorare, et amplius quam nostrum imperium et terrenum thronum sedem sacratissimam beati Petri gloriose exaltari, tribuentes ei potestatem et gloriae dignitatem atque vigorem et honorificentiam imperialem“.

regem“.<sup>60</sup> Diesen Vorgang faßt das *Constitutum Constantini* ausdrücklich als „*imitatio imperii*“, und in dieser Weise war sie auch Nikolaus I. und den Päpsten seiner Zeit bekannt.

Zu den Zitaten der Glossatoren, bei denen die „*imitatio imperii*“ offenkundig ist, genügt der Hinweis, daß die große Zeit der *Canones-Sammlungen* und der kanonistischen Wissenschaft sich im fruchtbaren Austausch mit der wiedererwachten römischen Jurisprudenz entwickelte, die sich um das *Corpus Iuris Civilis* bildete.<sup>61</sup>

Alle Zeugnisse der Überlieferung der „*plenitudo potestatis*“, bei denen sich jeweils die „*imitatio imperii*“ nachweisen ließ, waren Innozenz III. vertraut. Die unmittelbare Abhängigkeit von Bernhard von Clairvaux ist nachgewiesen.<sup>62</sup> Die Ideen von Leo I. baute er für den Primatsgedanken aus, ebenso diejenigen von Nikolaus I.<sup>63</sup> Auf die Auswertung der Konstantinischen Schenkung konnte oben schon hingewiesen werden.<sup>64</sup> Das *Decretum Gratiani* und die Lehren der Legisten und Kanonisten hatte er als Jurist während seines Studiums in Bologna besonders durch seinen Lehrer Huguccio ausführlich kennengelernt.<sup>65</sup>

## V.

Wie zeigt sich nun im Einzelnen der „*plenitudo potestatis*“-Gedanke bei Innozenz III. und wie gibt er sich jeweils unter dem Blickpunkt der „*imitatio imperii*“?

Die „*plenitudo potestatis*“ ist der Idealbegriff der letztlich absoluten Machtvollkommenheit der theokratisch-hierarchischen Spitze der Kirche im Gott-stellvertretenden Papsttum. Aus ihr fließt alle Kirchengewalt, und in ihr bleibt alle Kirchengewalt enthalten.<sup>66</sup> Sie beruht dogmatisch auf der päpstlichen „*potestas ligandi atque solvendi*“, die bereits Gregor VII. zur „*universalis concessio ligandi atque solvendi*“ ausweitete.<sup>67</sup> Aber ihre nähere Kennzeichnung weist oft eine weitgehende Parallelität zu römischen Rechtsvorstellungen auf, sodaß auch Innozenz III. wie die ihm vorausgehenden Quellen im Bereich der im römischen Magistrat und im Kaisertum ruhenden Machtfülle fortschreitet.

Ihrem Wesen nach wird sie von Gott allein hergeleitet und vollkommen, allumfassend und unveränderlich gedacht; daher ist „ihre Substanz

<sup>60</sup> *Decretum Gratiani* D. 96 c. 14 (ed. Friedberg S. 342).

<sup>61</sup> J. F. v. Schulte: *Die Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts*, Bd. I, 1875, S. 62 ff., 92 ff. und 103 ff. Vgl. o. Anm. 37 bis 41. S. Mochi Onory: a.a.O. S. 62 ff.

<sup>62</sup> M. Maccarrone: a.a.O. S. 20 f.

<sup>63</sup> Ebenda: S. 10 und 14.

K. Burdach: a.a.O. S. 271.

<sup>64</sup> Vgl. o. S. 43 f.

<sup>65</sup> J. Haller: *Das Papsttum* Bd. II, 1934, S. 280 f.

<sup>66</sup> O. v. Gierke: a.a.O. S. 566.

<sup>67</sup> Ebenda. Vgl. dazu Gregor VII. Reg. VIII,21 (ed. Caspar S. 548).

unteilbar, unveräußerlich und unverjährbar“.<sup>68</sup> „Sie ist so beschaffen, daß sie durch keine Hinzufügung mehr gemehrt und durch keine Minderung herabgesetzt werden kann; denn die Fülle nimmt keine Hinzufügung mehr auf“.<sup>69</sup> „Der Herr hat das privilegium Petri so gemehrt, daß die römische Kirche, wie freigebig sie auch immer gegen andere sei, dennoch weder Schaden an Ehre fürchtet noch Verlust an Macht; sie entzieht sich nämlich nichts, wenn sie auch anderen das Größte zuteilt; sie gibt nicht weg, was sie überträgt, und was sie schenkt, verliert sie nicht“. Die römische Kirche „weist an diejenigen, die sie „in partem sollicitudinis“ beruft, Lasten und Ehren so zu, „daß sich die ‚plenitudo potestatis ecclesiasticae‘, welche nicht duldet, daß das privilegium Petri gemindert wird, dabei nur ausschmückt“.<sup>70</sup>

Die in ihrer Idee unantastbare Substanz der im römischen imperium wirksamen Vollgewalt bildet hier eine eindrucksvolle Parallele. Der Idee nach stammt auch diese von der himmlischen Majestät, von Gott, wenn auch praktisch durch die „lex regia“ „omne ius *omnisque potestas* populi Romani in *imperatoriam potestatem*“ übertragen worden war.<sup>71</sup> Diese „ganze Vollmacht teilt der Kaiser aber nicht in diese oder jene Anteile der Gründer (von Gesetzen), sondern *er will, daß das Ganze ihm gehört*“.<sup>72</sup> Schon von der Vollgewalt des römischen Oberbeamten sagte Wenger: „*Sie bleibt grundsätzlich in ihrer Fülle bestehen. Sie erlebt Einbußen, Einguengungen da und dort, aber das Prinzip, daß der Beamte zu gebieten, der Bürger zu gehorchen hat, wird dabei nicht angetastet*“.<sup>73</sup> Mommsen erkannte als Fundamentalsatz des römischen Rechtes, „daß das Imperium . . . qualitativ unteilbar und überhaupt keiner anderen als der räumlichen Ab-

<sup>68</sup> O. v. Gierke: a.a.O. S. 566.

<sup>69</sup> Migne: P. L. 215 S. 177 Reg. Inn. III. VI,163: „ . . . contra sedis apostolicae potestatem tanquam iurisdictionem eius velis aut valeas coarctare, quam non homo, sed Deus, imo verius Deus-Homo, in spiritualibus usque adeo dilatavit, ut nequeat amplius ampliari, cum adiectionem non recipiat plenitudo“.

<sup>70</sup> Migne: P. L. 215 S. 576 Reg. Inn. III. VIII,22: „Sicut Dominus in Romanam Ecclesiam per beati Petri merita sua dona diffundit, sic eius privilegium ampliavit, ut, quantumlibet in alios liberalis, nec detrimentum tamen honoris timeat, nec dispendium potestatis, utpote quae nihil sibi subtrahit, cum aliquibus etiam maxima elargitur, nec aufert quod confert, nec quod donat, amittit. Ipsa enim in eos, quos in partem suae sollicitudinis evocat, sic dispensat onera et honores, ut non minus eam omnium ecclesiarum cura sollicitet, et plenitudo ecclesiasticae potestatis adornet, quam non patitur Petri privilegium minorari“.

<sup>71</sup> S. o. Anm. 48. Vgl. S. Mochi Onory: a.a.O. S. 67 Anm. 2. Summa Azonis (1584) c. 176 ff.: Plenam ergo, vel plenissimam iurisdictionem soli principi competere dico: cum lege Hortensia populus ei et in eum omnem imperium et omnem potestatem transtulerit . . . ut ipse solus statuere generalem possit aequitatem.

<sup>72</sup> Corpus Iur. Civ.; Const. „Deo auctore“ (ed. Krueger-Mommsen S. 8): „Cum enim lege antiqua, quae regia nuncupatur, omne ius omnisque potestas populi Romani in imperatoriam translata sunt potestatem, nos vero sanctionem omnem non dividimus in alias et alias conditorum partes, sed totam nostram esse volumus“.

<sup>73</sup> Wenger: a.a.O. S. 44.

grenzung fähig ist“. „Dieser Vollgewalt tut es wohl tatsächlich, nicht aber begrifflich Eintrag, daß im Laufe der Zeit wichtige konsularische Amtsgeschäfte entweder an Gehilfen abgegeben wurden . . . oder auch an mindere Kollegen; die Einschränkungen verhalten sich zu dem konsularischen Imperium wie im Zivilrecht die Servituten zum Eigentum und *dem letzteren bleibt immer die Vollständigkeit* insofern, als jedes amtliche Geschäft in ihm enthalten ist, über das nicht ein Spezialgesetz anderweitig verfügt hat.“<sup>74</sup> Diese ansprechende Parallelität läßt die starke Vermutung zu, daß Innozenz III. in der Kennzeichnung des substanziellen Gehaltes der „plenitudo potestatis“ dem in der Kanonistik vorhandenen römisch-rechtlichen Gedankengut folgt oder gar von der zeitgemäßen römischen Jurisprudenz angeregt wurde.<sup>75</sup>

Was den räumlichen Umfang der „plenitudo potestatis“ betrifft, so ist diese „*longe lateque diffusa*“ und umschließt in ihrer Ausdehnung *die ganze Kirche, deren Ausläufer Gott, dem die Erde und ihre Fülle, der Erdkreis und alle, die darin wohnen, gehören, bis an das Meer und bis an die Grenzen der Erde ausdehnte*.<sup>76</sup> Die römische Kirche wird aufgrund der bei ihr ruhenden „plenitudo potestatis“ als *ebenso universal* bezeichnet, *wie auch Gott universaler Herr, dessen Herrschaft alles in sich einbegreift, genannt wird*.<sup>77</sup> Dem „principatus Petri“ und seiner Nachfolger, den Inhabern der „plenitudo potestatis“, war der „*universus orbis*“ übertragen worden wie den einzelnen Bischöfen die „*singulae provinciae vel Ecclesiae totius deputatae*“.<sup>78</sup> Die „plenitudo potestatis“ des Papstes, die sich „*etiam ad remotos*“ „*longe terrarum tractu ab Urbis partibus*“ erstreckt, die „*überall potentialiter gegenwärtig* ist“ und durch „*ministri in partem sollicitudinis vocati*“ „*presentialiter*“ ausgeübt wird, erreicht so einen weltweiten

<sup>74</sup> Leifer: a.a.O. S. 12 ff.

Mommsen: Römische Geschichte Bd. 7, S. 288.

<sup>75</sup> Vgl. o. Anm. 61.

<sup>76</sup> Migne: P. L. 214 S. 458 Reg. Inn. III. I,495: „Potestatis apostolicae plenitudo longe lateque diffusa . . .“

Migne: P. L. 214 S. 779 Reg. Inn. III. II,22: „Is Ecclesiam suam congregatam ex gentibus . . . , super gentes et regna constituit, is extendit palmites eius usque ad mare, et usque ad terminos terrae ipsius propagines dilatavit, cuius est terra et plenitudo eius, orbis terrarum et universi qui habitant in ea“.

<sup>77</sup> Migne: P. L. 214 S. 761 ff. Reg. Inn. III. II,209: „ . . . quoniam in ea plenitudo potestatis existit . . . Et dicitur universalis Ecclesia illa una, quae sub se continet Ecclesias universas. Et secundum hanc nominis rationem Romana tantum Ecclesia universalis nuncupatur, quoniam ipsa sola singularis privilegio dignitatis caeteris est praelata; sicut et Deus universalis Dominus appellatur, non quasi iam divisus in species specialissimas, aut etiam subalternas, sed quoniam universa sub eius dominio continentur“.

<sup>78</sup> Migne: P. L. 214 S. 761 Reg. Inn. III. II,209: „ . . . sedem secum totius cathedrae transtulit principatum . . .“ und S. 759: „ . . . cum nulli eorum universus fuerit orbis commissus, sed singulis singulae provinciae, vel Ecclesiae totius deputatae“.

Umfang, der begrifflich als *imitatio imperii* den verchristlichten römischen Reichsgedanken enthält.<sup>79</sup>

Das römische Imperium hatte als räumlichen Umfang der Herrscher- und Amtsgewalt des Kaisers und „*vicarius Dei*“ die *Einheit des orbis terrarum*, der vom Ozean umströmten Erde, die *Oikumene* in sich aufgenommen, sodaß Justinian sein Gesetzbuch „*omnibus hominibus orbis terrarum*“ zur Verehrung und Beachtung anempfehlen konnte.<sup>80</sup> Dieser in der Spätantike mit dem kosmopolitischen Gedankengut des Christentums vermischte römische Reichsgedanke ist auch untergründig in der Umschreibung des räumlichen Umfanges der päpstlichen „*plenitudo potestatis*“ bei Innozenz III. als „*imitatio imperii*“ vorhanden.<sup>81</sup>

Der allumfassenden räumlichen Ausdehnung der „*plenitudo potestatis*“ entspricht ihr ebenso umfassender zeitlicher Umfang. Die „*plenitudo potestatis*“ ruht „*per successivas varietates temporum*“ bei allen Inhabern des päpstlichen Stuhles, welcher den Primat über alle Kirchen, alle Prälaten der Kirchen und sogar über alle Gläubigen empfangen hat. Jenes „*privilegium*“, durch das im Primat die „*plenitudo potestatis*“ übertragen wurde, „erlosch nicht in Petrus und mit Petrus, weil der Herr es in diesem seinen künftigen Nachfolgern „*usque in finem mundi*“ zugestand“; denn „*die iurisdictio der Nachfolger ist gleich bei allen, die nach dem Willen des Herrn, wenn auch „diversis temporibus, eidem tamen sedi et eadem auctoritate“ den Vorsitz führen“.*<sup>82</sup>

<sup>79</sup> Migne: P. L. 214 S. 286 Reg. Inn. III. I,320: „*Quamvis insula vestra longe terrarum tractu ab Urbis partibus sit remota, vos tamen, quod apostolicae provisionis non sitis extorres, aestimare debetis . . . ita pastorem sollicitudinem gerimus de propinquis, quod etiam extendimus etiam ad remotos, quos absentes corpore spiritu vero praesentes . . . ampleximur*“.

Migne: P. L. 214 S. 458 Reg. Inn. III. I,495: „*Potestatis apostolicae plenitudo longe lateque diffusa, licet ubique praesens potentialiter habeatur, tamen quia ea quae ad tantum officium pertinent, per se . . . non valet praesentialiter exercere, tam vos quam alios ministros Ecclesiarum in partem sollicitudinis advocavit, ut sic tanti onus officii per subsidiarias actiones commodius supportetur*“.

<sup>80</sup> G. Tellenbach: Römischer und christlicher Reichsgedanke, S. 7 ff.

J. Vogt: Der Reichsgedanke der römischen Kaiserzeit, in: Vom Reichsgedanken der Römer, 1942, S. 8.

J. Vogt: Orbis romanus, in: Vom Reichsgedanken der Römer, 1942, S. 107 ff., 187 ff. und 202 ff.

Corpus Iur. Civ. Const. „Tanta“ 19 (Krueger-Mommsen S. 21): „*. . . patres conscripti et omnes orbis terrarum homines, gratias quidem amplissimas agite summae divinitati, quae vestris temporibus tam saluberrimum opus servavit . . . hasce itaque leges adorete et observate . . .*“

<sup>81</sup> Vgl. o. Anm. 43 und 44.

<sup>82</sup> Migne: P. L. 214 S. 779 Reg. Inn. III. II,220: „*Ecclesia Romana sedes eius et sessorum ipsius Romani pontifices successores Petri et vicarii Iesu Christi, sibi invicem per successivas varietates temporum singulariter succedentes, super Ecclesiis omnibus et cunctis Ecclesiarum praelatis, imo etiam fidelibus universis, a Domino primatum et magisterium acceperunt; vocatis sic caeteris in partem sollicitudinis, ut apud eos plenitudo residet potestatis. Non enim in*

Auch für die dauerhafte Konstanz der Vollgewalt beim Wechsel der Amtsträger läßt sich eine Parallelerscheinung im römischen Recht aufzeigen. Wir sahen bereits oben, wie der Gedanke der päpstlichen Machtfülle in der Vollgewalt des römischen Oberbeamten vorgeprägt war.<sup>83</sup> Von diesem *ständigen Oberamt* sagt Mommsen, daß sich *die ununterbrochene Folge* in der Vertretung der römischen Gemeinde auf dieses, in dem die Vertretung wesentlich beschlossen liegt, beschränkt. Diese Sukzession des Oberamtes „ist *unabhängig von dem Wechsel der Person*, mag diese bei Lebenslänglichkeit des Amtes regelmäßig durch den Tod oder, wie bei dem Jahresamt, regelmäßig durch den Ablauf der Amtsfrist eintreten; *unabhängig nicht minder von dem Wechsel der Benennung*, indem die verschiedenen Inhaber des Oberamtes, die Könige, die Zwischenkönige, die Konsuln und die dafür zeitweise eintretenden Beamten konsularischer Gewalt *eine lückenlos zusammenschließende Reihe bilden*“.<sup>84</sup> Ohne weiteres fügt sich in diesen römischen Rechtsgedanken die Aussage des Papstes Innozenz III. über die „plenitudo potestatis“, daß die „iurisdictio der Nachfolger gleich ist bei allen“, „diversis temporibus, eidem sede et eadem auctoritate“. Auch hier scheint eine „imitatio imperii“ in dem Sinne vorzuliegen, daß das in der kanonistischen Wissenschaft weiterwirkende römischrechtliche Gedankengut fortgebildet wurde.

Die Sukzession der Inhaber der „plenitudo potestatis“ wird durch das „usque in finem mundi“ begrenzt. Diese eschatologische Perspektive der „plenitudo potestatis“, die ihre zeitliche Grenze vom Ende dieser Welt empfängt, leitet sich wesentlich aus der Konsequenz der „successio apostolica“ und des päpstlichen Primatsgedankens her und hat offensichtlich Bezug auf Matth. 28, 18—20.<sup>85</sup> Dennoch lebt auch darin als „imitatio imperii“ der verchristlichte römische Reichsgedanke, dessen Mitwirkung wir bereits in Verbindung mit der räumlichen Ausdehnung der „plenitudo potestatis“ beobachten konnten.<sup>86</sup> Schon die heidnische Antike hatte den Gedanken der „Roma aeterna“, der „aeternitas imperii“, der „aeternitas Augusti“, des „imperator aeternus“ entwickelt, und Vergil sang von dem „Reich ohne

---

Petro et cum Petro singulariter illud privilegium expiravit quod successoribus eius futuris usque in finem mundi Dominus in ipso concessit; sed praeter vitae sanctitatem et miraculorum virtutes, par est in omnibus iurisdictio successorum: quos etsi diversis temporibus, eidem tamen sedi et eadem auctoritate Dominus voluit praesidere“.

<sup>83</sup> S. o. S. 51 f.

<sup>84</sup> Th. Mommsen: Abriss des römischen Staatsrechts, 1907<sup>2</sup> S. 102 f.: „Wie die Gemeinde ewig ist, fordert sie eine gleichfalls ewige, ununterbrochene Gemeindevertretung. Die ununterbrochene Folge, welche die Gemeindevertretung fordert, beschränkt sich auf das ständige Oberamt, in welchem ja die Vertretung eigentlich und wesentlich beschlossen ist. Hier ist sie unabhängig . . . usw.“

<sup>85</sup> K. Jäntere: a.a.O. S. 133, Anm. 1.

Matth. 28, 18—20: „Data est mihi omnis potestas in caelo, et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes . . . , et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus, usque ad consummationem mundi“.

<sup>86</sup> S. o. Anm. 80 und 81.

Ende“, dem Jupiter keine Grenzen der Dinge und keine Zeiten setzt.<sup>87</sup> In der heilsgeschichtlichen Deutung des Frühchristentums wurden Dauer und Ende des Kaisers und des Imperiums schicksalhaft mit Dauer und Ende der Welt verbunden.<sup>88</sup> In der Reihe der aus der Daniel-Vision (Daniel 2, 3 ff.) gedeuteten Weltreiche war das römische Reich das letzte, und als solches sollte es bestehen bis zur Ankunft des apokalyptischen Antichrist, der den Weltuntergang beim Jüngsten Gericht und den darauf folgenden Beginn der vollen Herrschaft Christi einleitete.<sup>89</sup> Die so mit der christlichen Heilsgeschichte fest verbundene Anschauung der Dauer von römischem Kaiser und römischem Reich ging als lebendig fortwirkende Vorstellung vom göttlichen Heilsplan in die mittelalterliche Geschichte ein und wurde besonders durch Apokalypsen-Kommentare, Sybillinische Prophezeiungen, Geschichtswerke und Dichtungen verbreitet, im 12. Jahrhundert vorzugsweise durch Otto von Freising, Gottfried von Viterbo und den „Ludus de Antichristo“.<sup>90</sup> Aus der heilsgeschichtlichen Rolle des Kaisers und seines Imperiums wuchs seiner besonderen Würde und Aufgabe eine wesentliche metaphysische Begründung zu, während der Papst in dieser Sicht fast unbeachtet blieb.<sup>91</sup>

Mit Hilfe der „plenitudo potestatis“ und des mit ihr eng verbundenen christlich-römischen Reichsgedankens bezog Innozenz III. die eschatologische Aufgabe von Kaiser und Reich in seinen Weltauftrag ein. Die Anfänge dieser Tendenz fallen bereits in die spätantike und frühmittelalterliche Zeit, als die „Roma aeterna“ ihre folgenreiche Fortsetzung u. a. in der „sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum“ fand.<sup>92</sup> Auch in dem in das Decretum Gratiani aufgenommenen Text der Konstantinischen Schenkung werden die kaiserlichen Schenkungen dem Papst übergeben mit der Verfügung, daß sie dauern mögen „usque in finem mundi illibata“.<sup>93</sup> So schwingt auch bei Innozenz III. die „imitatio imperii“ mit, wenn er in der „plenitudo potestatis“ eine Dauer bis an das Ende der Welt eingeschlossen sieht.<sup>94</sup>

<sup>87</sup> H. U. Istinsky: Kaiser und Ewigkeit, in: Hermes 77, 1942, S. 313 ff.  
Vergil: Aeneis I, 278 f.: His ego nec metas rerum nec tempora pono; Imperium sine fine dedi.

Vgl. dazu: J. Vogt: Römischer Glaube und römisches Weltreich, in: Vom Reichsgedanken der Römer, S. 158.

<sup>88</sup> F. J. Dölger: Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden, in: Antike und Christentum Bd. III, 1942, S. 121 ff.

<sup>89</sup> H. Günter: Die Reichsidee im Wandel der Zeiten, in: Hist. Jahrbuch 53, 1933, S. 410.

<sup>90</sup> E. Bernheim: Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichte, Bd. I, 1918, S. 63 ff.

<sup>91</sup> K. Langosch: Politische Dichtung um Friedrich Barbarossa, 1943, S. 161 ff.

<sup>92</sup> F. Kampers: Roma aeterna und sancta Dei ecclesia rei publicae Romanorum, in: Hist. Jahrbuch 44, 1924, S. 240 ff.

<sup>93</sup> Decretum Gratiani D. 96 c. 14 (ed. Friedberg S. 345).

<sup>94</sup> S. o. Anm. 82.

Mit den drei Kennzeichen, der unteilbaren, unveräußerlichen und unverjähren Substanz, der räumlichen Ausdehnung über die ganze Erde und der kontinuierlichen zeitlichen Erstreckung bis an das Ende der Welt, haben wir wichtige ideelle Merkmale der „plenitudo potestatis“ erhalten und gleichzeitig einen nicht unwichtigen Anteil der „imitatio imperii“ beobachten können. Um jedoch ihren Inhalt noch näher bestimmen und auch darin die „imitatio imperii“ beobachten zu können, wenden wir uns einigen wichtigen Beispielen der tatsächlichen Anwendung der „plenitudo potestatis“ zu.

## VI.

Versuchen wir zunächst das von der „plenitudo potestatis“ her bestimmte Verhältnis des Papstes zu den Patriarchen, Erzbischöfen und Bischöfen bei Innozenz III. aufzuzeigen. Mit der „plenitudo potestatis“ ist der Papst im Besitz der eigentlichen Amtsgewalt, der „Souveränität“ in der Kirche, aus der heraus er allen kirchlichen Würdenträgern einen Teil seiner „plenitudo“ zufließen läßt.<sup>95</sup> So baut sich die Kirche in streng monarchisch-hierarchischer Ordnung auf: in der „ecclesia universalis“ als einem vollkommenen Ebenbild des menschlichen Körpers hat Gott den Papst und die römische Kirche als Haupt, dem die „plenitudo sensuum“ eignet, den Einzelkirchen als den übrigen Gliedern des Körpers, denen ein Teil dieser „plenitudo“ gehört, und die ihm daher „suis vicibus“ untertan sind, so zugeordnet, daß „*caeteri vocati sunt in partem sollicitudinis, solus autem Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis*“.<sup>96</sup> Der Beamtencharakter der Bischöfe, der durch die allgemeine Forderung des Gehorsams seit zu Anfang des 12. Jahrhunderts befestigt wurde, bestimmte sich bei Innozenz III. durch die päpstliche Delegation: „Der apostolische Stuhl teilte den Brüdern und Mitbischöfen die Würde der Hirtenlast so zu, er nahm sie in den Anteil der ihm anvertrauten Fürsorge so auf, daß ihm nichts von der Fülle der Gewalt entzogen wurde, sodaß er über die einzelnen kirchlichen Rechtsfälle Untersuchungen anstellen und, wenn

<sup>95</sup> Migne: P. L. 214 S. 761 Reg. Inn. III. II, 209: „... quoniam in ea plenitudo potestatis existit, ad caeteros autem pars aliqua plenitudinis derivatur“.  
K. Jäntere: a.a.O. S. 85 ff.

<sup>96</sup> Migne: P. L. 214 S. 106 Reg. Inn. III. I, 117: „... Dominus noster eam (ecclesiam universalem) ad humani corporis similitudinem figuravit, ponens Romanam ecclesiam caput eius, et ad suum obsequium caeteros secundum varia officia dignitatum ei pro membris adaptans... sic ad implendam legem Christi alter alterius onera supportant ut capiti suo, in quo est plenitudo sensuum, suis vicibus deservirent nec eius sibi officium alicuius praesumptionis audacia usurparent“.

Migne: P. L. 217 S. 651 Sermo de diversis III: „Tu, inquit, vocaberis Cephas, quod exponitur caput; quia sicut in capite consistit omnium sensuum plenitudo, in caeteris autem membris pars est aliqua plenitudinis: ita caeteri vocati sunt in partem sollicitudinis, solus autem Petrus assumptus est in plenitudinem potestatis“.

er will, urteilen kann“.<sup>97</sup> Über die Inhaber der letztlich delegiert gedachten Bischofsämter hat daher der Papst die alleinige richterliche Gewalt, und nur ihm steht es zu, Translationen, Depositionen und Zessionen vorzunehmen.<sup>98</sup> Dem Papst ist auch eine wesentliche Mitwirkung bei der Ernennung des Bischofs eigen. Wie Innozenz III. aus der „plenitudo potestatis“ das Recht auf Provisionen in ausgedehnter Weise herleitete, so baute er mit der gleichen Begründung den Anspruch auf eigene Einsetzung von Bischöfen aus.<sup>99</sup> Erst die nach der Wahlprüfung erteilte Konfirmation durch den Papst ermöglichte dem gewählten Bischof die Ausübung seiner Amtsgewalt.<sup>100</sup> Der Papst konnte aufgrund seiner „plenitudo potestatis“ sogar die Einsetzung selbst vornehmen, wenn durch Wahlverzögerung der Bischofsstuhl zu lange verwaist war.<sup>101</sup> Es entspricht also dem Wesen der „plenitudo potestatis“, daß die Einsetzung des Bischofs letztlich dem Papst zukommt, auch wenn praktisch die kanonische Form der Wahl beibehalten wird.<sup>102</sup> Die Einrichtung von kirchlichen Sprengeln und deren Änderung gehören als „causae maiores“ in den Bereich der „plenitudo potestatis“ und wurde durch eine Dekretale Innozenz' III. kirchenrechtlich sanktioniert, wenn auch dieser Anspruch des Papstes bereits im 11. Jahrhundert festgelegt worden war.<sup>103</sup>

<sup>97</sup> Zum „Gehorsamseid“ vgl. P. Hinschius: Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland, 1869, Bd. III. S. 203 ff. Migne: P. L. 214 S. 324, Reg. Inn. III. I, 350: „Sic apostolica sedes inter fratres et coepiscopos nostros pastoralis dispensavit oneris gravitatem, sic eos in creditae sibi sollicitudinis partem assumpsit, ut nihil sibi subtraheret de plenitudine potestatis, quo minus de singulis causis ecclesiasticis inquirere possit et cum voluerit iudicare . . .“

<sup>98</sup> Migne: P. L. 214 S. 456 Reg. Inn. III. I, 420: „ . . . ipse tamen Dominus noster et magister soli beato Petro vicario eius et per ipsum successoribus suis et nobis ipsis, qui, licet indignus, locum tenemus ipsius, transferendi et deponendi pontifices et eorum cessiones recipiendi . . . speciali privilegio tribuit potestatem“. Vgl. auch c. 2 X 1,7 (ed. Friedberg S. 97).

<sup>99</sup> Zu „Provisionen“ vgl. P. Hinschius: a.a.O. S. 117 u. 371, dazu J. Vincke: Die Gegenwart im Spiegel der mittelalterlichen Rechtsentwicklung, in: Gegenwartsprobleme des Rechts, 1950, S. 203. Für „Anspruch auf Einsetzung von Bischöfen“ vgl. Hinschius: a.a.O. S. 125 f.

<sup>100</sup> c. 17 X I, 6 (ed. Friedberg S. 58): „ . . . primicerium vestrum vobis elegeritis in pastorem, vos tanquam auctores electionis ipsius plenius cognovistis. Verum quoniam electus a vobis ante confirmationem obtentatem administrationi episcopatus se irreverenter immiscuit, recipiendo tam a clericis quam a laicis iuramenta . . ., postquam nobis praesentastis eundem electum, sufficienti examinatione praemissa, communicato fratrum consilio, electionem de ipso factam existente iustitia duximus irritandam, quicquid ex ea et ob eam factum est denuntiantes penitus non tenere“.

<sup>101</sup> Migne: P. L. 215 S. 662 Reg. Inn. III. VIII, 88: „Alioquin, extunc, ne gregi Dominico diu desit cura pastoris, ad providendum eidem Ecclesie pastorem idoneum procedemus, secundum officii nostri debitum ex plenitudine potestatis“. Vgl. dazu: Hinschius a.a.O. Bd. II S. 574 f. u. 577 f. u. Bd. III. S. 126.

<sup>102</sup> S. o. Anm. 23. Vgl. auch F. Kempf: a.a.O. S. 113 f.

<sup>103</sup> c. 1 X I, 7 (ed. Friedberg S. 96): „Quum ex illo generali privilegio, quod beato Petro et per eum ecclesiae Romanae Dominus noster indulsit, canonica postmodum manaverint instituta, continentia maiores ecclesiae causas esse ad sedem

Der Kaiser als der ursprüngliche Inhaber aller Herrscherrechte besaß die volle Gewalt über alle Beamten.<sup>104</sup> Schon in der selbständigen Verfügung über die Ämter konnte er für das monarchische Papsttum des Mittelalters zum mindesten ein Richtbild geben. Die Ernennung der Beamten (*electio* oder *ordinatio*) ging vom Kaiser aus und ihre Auswahl richtete sich nach dem Prinzip der Würdigkeit (*dignus*) und Eignung (*idoneus*).<sup>105</sup> Die Amtseinweisung erfolgte durch kaiserliches Ernennungsschreiben (*codicillum* oder *epistola*), und die Versetzung oder Absetzung der Beamten hing von der kaiserlichen Entscheidung ab.<sup>106</sup> Der Kaiser verfügte — und hierin war er direktes Vorbild für den Papst — die Einteilung oder Neuerrichtung der Präfecturen, Diözesen und Provinzen, deren Grenzen bereits in der spätrömischen Zeit die kirchliche Sprengelorganisation folgte.<sup>107</sup>

Der Papst, dessen Amt eine *iurisdictio ordinaria* einschließt, ist nach Innozenz III. der „*iudex ordinarius singulorum*“, dessen Begründung auf der „*plenitudo potestatis*“ aufbaut.<sup>108</sup> Damit ist der Papst „*iudex ordinarius*“ aller anderen kirchlichen „*ordinarii*“, d. h. er hat „*disponente Domino*“ den „*principatus ordinariae potestatis super omnes alias*“.<sup>109</sup> Seine

---

apostolicam perferendas, ac per hoc translationes episcoporum, sicut depositiones eorum, et sedium mutationes ad summum apostolicae sedis antistitem de iure pertineant, nec super his quicquam praeter eius assensum debeat immutari“. Zum „Anspruch früherer Päpste“ vgl. Hinschius: a.a.O. Bd. II. S. 381 ff. H. E. Feine: a.a.O. S. 280.

<sup>104</sup> O. Karlowa: Römische Rechtsgeschichte Bd. I, 1885, S. 825. Th. Mommsen: Römisches Strafrecht, 1899, S. 231.

<sup>105</sup> O. Karlowa: a.a.O. S. 541.

Cod. Theod. 1, 6, 9, (ed. Krueger, S. 24): „Disputati de principali iudicio non oportet: sacrilegii enim instar est dubitari, an is dignus sit, quem elegerit imperator“.

Ebenda 1, 6, 6, (S. 24): „... et si aliquis indignum administratione se gesserit, referre non differat (praefectus urbis), ut veritate comperta continuo alium idoneum vel tuae celsitudinis testimonio vel nostro dirigamus arbitrio“. Vgl. u. Anm. 107.

<sup>106</sup> O. Karlowa: a.a.O. S. 541.

<sup>107</sup> M. Rostovtzeff: Geschichte der antiken Welt Bd. II, 1942, S. 410. Cod. Theod. 1, 1, 27 (ed. Krueger S. 77): „Deo itaque auxiliante pro felicitate rei publicae nostrae per hanc divinam legem sancimus, ut omnis Africa, quam Deus nobis praestitit per ipsius misericordiam optimum suscipiat ordinem et propriam habeat praefecturam . . . Cuius sedem iubemus esse Carthaginem . . . Et ab ea auxiliante deo septem provinciae cum suis iudicibus disponantur . . . Optamus ergo ut omnes iudices nostri secundum voluntatem et timorem dei et nostram electionem et ordinationem . . . suas administrationes gubernare studeant . . .“ Vgl. zu „Kirchensprengel“: Hinschius: a.a.O. II, S. 371.

<sup>108</sup> c. 19 X 1, 6 (ed. Friedberg S. 60): „Praeterea quum sedes apostolica caput omnium ecclesiarum existit, et Romanus Pontifex iudex sit ordinarius singulorum, quando de ipsa quis assumitur in praelatum alterius, ei posse obici non videtur, propter capitis privilegium, quod obtinet plenitudinem potestatis, quod de alia ecclesia eligatur, quum a capite membra reputari non debent aliena“. Vgl. o. Anm. 42.

<sup>109</sup> c. 23 X 5, 33 (ed. Friedberg S. 866): „Antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes, sancto universali synodo approbante sancimus, ut post Romanam Ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potesta-

aus der Vollgewalt entspringende *iurisdictio ordinaria* schränkt die Befugnisse aller anderen *ordinarii* ein und übergreift sie. So ist er der höchste Richter über alle, und über ihn hinaus kann als letzte richterliche Instanz nicht mehr appelliert werden.<sup>110</sup> Für diese besonders unter Innozenz III. ausführlich sich entfaltende päpstliche *iurisdictio*, die der Papst nur durch verschiedenartige Beteiligung anderer bewältigen konnte, spielt die Delegation eine hervorragende Rolle, über die jedoch gesondert abzuhandeln wäre.<sup>111</sup>

Die Bezeichnung *iurisdictio ordinaria* gibt es zwar für die oberstrichterlichen Befugnisse des römischen Kaisers nicht, aber wir finden einen ähnlichen Inhalt seiner auf der Vollgewalt beruhenden Gerichtsbarkeit, wie wir sie für die päpstliche *iurisdictio ordinaria* in ihrer Verbindung mit der „plenitudo potestatis“ beobachten konnten.<sup>112</sup> Dem kaiserlichen Urteil unterliegen alle Reichsangehörigen, und persönlich spricht er fast ausschließlich Recht über die Vergehen ziviler und militärischer Beamter.<sup>113</sup> Der Kaiser war höchste Appellationsinstanz sowohl für die ordentliche als auch die delegierte Gerichtsbarkeit, und er konnte jeden zivilen und kriminellen Prozeß selbst untersuchen und entscheiden.<sup>114</sup> Über den Kaiser hinaus ist eine Appellation nicht mehr möglich.<sup>115</sup> Schon der römische Kaiser verlor Teile seiner Judikationsrechte wegen richterlicher Überbelastung durch weitgehende Delegationen an seine Beamten.<sup>116</sup>

Innerhalb seines Sprengels war der Bischof im Mittelalter „*index ordinarius*“. Er verfügte mit dem rechtmäßigen Antritt seines Amtes über die diesem ständig verbundene, aus diesem abgeleitete und auf den Amtsbereich begrenzte *iurisdictio ordinaria*. Diese wurde ihm also nicht geson-

tis obtinet principatum, . . . Constantinopolitana primum, Alexandria secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant, . . . In omnibus provinciis, eorundem iurisdictioni subiectis, ad eos, quum necesse fuerit, provocetur, salvis appellationibus ad sedem apostolicam interpositis, quibus est ab omnibus humiliter deferendum“.

Es liegt nahe, in dieser Dekretale eine *imitatio imperii* zu vermuten, wenn man folgende Novelle Justinians zum Vergleich heranzieht: *Corpus Iur. Civ. Novelle 131, c. 1* (ed. Schoell-Kroll III, S. 655): „Ideoque sancimus secundum earum definitiones sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos Novae Romae secundum habere locum post sanctam apostolicam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedibus praepnatur“.

<sup>110</sup> Vgl. o. Anm. 109.

<sup>111</sup> Hinschius: a.a.O. I, Kapitel: *iurisdictio delegata*. S. 172 ff.

<sup>112</sup> S. o. S. 58 f.

<sup>113</sup> Th. Mommsen: *Römisches Strafrecht*, 1899, S. 261.

<sup>114</sup> Th. Mommsen: a.a.O. S. 277 u. 283. Vgl. auch die schlagende Parallele bei Innozenz III. o. Anm. 97.

<sup>115</sup> *Corpus Iur. Civ. Dig. 69, 2, 1* (ed. Mommsen-Krueger S. 875): „et quidem stultum est illud admonere a principe appellare fas non esse cum ipse sit qui provocatur“.

<sup>116</sup> Th. Mommsen: a.a.O. S. 243.

Pauly-Wissowa: *Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaften* Bd. 9, S. 1211: „*imperium merum*“.

dert verlichen, sondern war dauernd in dem Amt als einem bestimmten Anteil an der kirchlichen Leitung enthalten.<sup>117</sup> Bei vorübergehendem Aufenthalt außerhalb seines Sprengels, wobei eigentlich seine Kompetenz als *iudex ordinarius* aufgehoben wurde, konnte er dennoch Akte der freiwilligen Gerichtsbarkeit, und zwar nur diese, ohne Einwilligung des zuständigen *Ordinarius* vornehmen.<sup>118</sup> Neben der *iurisdictio ordinaria* besaß außerdem der Bischof — wie auch gewöhnlich die übrigen *iudices ordinarii* — meist noch delegierte Rechte und Amtsgewalten, die ihm von einem übergeordneten *iudex ordinarius*, in erster Linie aber vom Papst dauernd oder vorübergehend übertragen wurden. Der Bischof selbst konnte gleichfalls Befugnisse aus seiner *iurisdictio ordinaria* nach unten weiter delegieren.<sup>119</sup> Da der Bischof als *iudex ordinarius* vorwiegend die Gerichtsbarkeit erster Instanz in kirchlichen Streit-, Disziplinar- und Strafsachen hatte, war es möglich, von ihm in gewissem Rahmen an den übergeordneten *iudex ordinarius* als der nächst höheren Instanz, also an den Erzbischof oder den Patriarchen zu appellieren.<sup>120</sup> Höchste und allgemeinste Appellationsinstanz war der Papst, der von allen Appellationen annehmen konnte.<sup>121</sup>

Wie der Bischof im mittelalterlichen Kirchenrecht, so führte dessen weltliches Vorbild, der römische Statthalter der Spätantike, die Bezeichnung „*iudex ordinarius*“ oder auch „*ordinaria potestas*“.<sup>122</sup> Mit seinem Amt verbindet sich die nach dem Kaiser höchste Gewalt in seiner Provinz, und er verfügte so über die „*plenissima iurisdictio*“, der jedoch von Anfang an eine gewisse stellvertretende Funktion innewohnte.<sup>123</sup>

<sup>117</sup> Hinschius: a.a.O. Bd. I, S. 171 ff. und Bd. II, S. 43.

J. B. Sägmüller: Lehrbuch des kath. Kirchenrechts, 1925<sup>4</sup>, S. 248 ff.

H. E. Feine: Kirchliche Rechtsgeschichte, 1950, S. 301 ff.

Vgl. auch den Titel „*De officio iudicis ordinarii*“ X 1, 31 (ed. Friedberg, S. 186 ff.).

<sup>118</sup> Hinschius: a.a.O. Bd. II, S. 44. Vgl. auch S. Mochi Onory: a.a.O. S. 159.

<sup>119</sup> Ebenda Bd. I, S. 185 ff. und Bd. II, S. 46, vgl. auch c. 11 X 1, 31: *de off. iud. ord.* (ed. Friedberg S. 190).

<sup>120</sup> J. B. Sägmüller: a.a.O. S. 398.

Appellationen an den Erzbischof: c. 12 X 1, 31: *de off. iud. ord.* (ed. Friedberg S. 190): „... praesentium auctoritate duximus declarandum, quod, si forsitan in inquisitionibus ab eodem episcopo, non tamquam delegato, sed tamquam ordinario faciendis, aliquis casus emergerit, in quo licitum sit ad sedem metropolitanam appellare, praedicti occasione mandati auctoritati tuae, quo minus ad te tamquam ad metropolitanum appellari valeat, nolumus aliquatenus derogare“.

Vgl. auch Migne: P. L. 214 S. 475 Reg. Inn. III. 1, 540.

Zu „Appellationen an den Patriarchen“ s. o. Anm. 109.

<sup>121</sup> S. o. Anm. 109.

<sup>122</sup> O. Karlowa: a.a.O. S. 858.

Th. Mommsen: Römisches Strafrecht S. 231.

<sup>123</sup> *Corpus Iur. Civ.*: Dig. 1, 16, 8 (ed. Mommsen-Krueger S. 43): *de officio proconsulis et legati*: „et ideo maius imperium in ea provincia habet omnibus post principem“. Vgl. auch Dig. 1, 18, 4.

Die wesenhafte Einschränkung der Amtsbefugnisse des Statthalters in der *iurisdictio ordinaria* auf die diesem übertragene Provinz stimmt mit der *iurisdictio ordinaria* der mittelalterlichen Bischöfe überein.<sup>124</sup> Das Vorbild für die mittelalterliche Kirchenverfassung wird noch deutlicher in der Bestimmung, daß der Statthalter außerhalb seiner Provinz, d. h. im Bereich eines anderen *iudex ordinarius*, nur die freiwillige Gerichtsbarkeit ausüben darf.<sup>125</sup> Die ursprüngliche statthalterliche Gerichtsbarkeit konnte, wie diejenige der Bischöfe, durch dauernde oder vorübergehende Delegation von Amtsrechten erweitert werden.<sup>126</sup> Der Statthalter seinerseits besaß die bereits für die Bischöfe beobachtete Befugnis, als *iudex ordinarius* durch Spezialmandat Teile seiner originären Gerichtsbarkeit weiter zu verleihen.<sup>127</sup> Wie der Instanzenzug der römischen Rechtsordnung wesentlich auf die Kirche einwirkte, zeigt ein Blick auf die Appellationsgerichte.<sup>128</sup> Vom Statthalter als dem Richter in erster Instanz (*iudex ordinarius*) konnte an die in den Diözesen eingerichteten Appellationsgerichte der „*vicarii*“ appelliert werden, die dann „*vice sacra*“ Recht sprachen.<sup>129</sup> Von diesen wiederum stand die Appellation an den Kaiser und sein *consistorium* offen.<sup>130</sup>

Die vorliegenden Abstufungen und wechselseitigen Beziehungen der kirchlichen *hierarchia iurisdictionis* spiegeln sich anschaulich in der dazugehörigen Symbolsprache der Amtsinsignien wider, für die sich ebenfalls eine „*imitatio imperii*“ zeigen läßt.

Von der Mitra als dem Zeichen der kirchlichen Machtfülle des Papstes zum Unterschied von seiner im Goldzirkel angezeigten weltlichen Gewalt wurde bereits im Zusammenhang mit dem Priesterkönigtum Innozenz' III.

---

Corpus Iur. Civ.: Dig. 1, 16, 7 (ed. Mommsen-Krueger S. 43): „Cum plenissimam autem iurisdictionem proconsul habeat, omnium partes, qui Romae vel quasi magistratus vel extra ordinem ius dicunt, ad ipsum pertinent“.  
Vgl. auch O. Karlowa: a.a.O. S. 858.

<sup>124</sup> Corpus Iur. Civ.: Dig. 1, 16, 1 (ed. Mommsen-Krueger S. 42): „... potestatem autem non exercet (proconsul) nisi in ea provincia sola, quae ei decreta est“.

<sup>125</sup> Corpus Iur. Civ.: Dig. 1, 16, 1, 2 (ed. Krueger-Mommsen S. 42): „Omnes proconsules statim quam urbem egressi fuerint, habent iurisdictionem, sed non contentiosam, sed voluntariam“.  
O. Karlowa: a.a.O. S. 568.

Hinschius: a.a.O. Bd. II, S. 44, Anm. 3.

<sup>126</sup> Pauly-Wissowa: a.a.O. Bd. 9 S. 1210 f.: *imperium merum*.  
Th. Mommsen: Römisches Strafrecht S. 243 f., 271, 282 u. 285.

<sup>127</sup> Ebenda: S. 255 ff.

<sup>128</sup> Ebenda: S. 292.

Für die Appellation an den Papst vgl. o. Anm. 109.

<sup>129</sup> Th. Mommsen: a.a.O. S. 282 f.

<sup>130</sup> Ebenda: S. 283 ff.

Corpus Iur. Civ.: Cod. Iust. VII, 62, 19 (ed. Krueger S. 322): „A proconsulibus et comitibus et his qui vice praefectorum cognoscunt sive ex appellatione sive ex ordine iudicaverint, provocari permittimus, ita appellanti iudex praebat opinionis exemplum et acta cum refutatoriis partium suisque litteris ad nos dirigit“.

gesprochen.<sup>131</sup> Über den Gebrauch dieser Insignien macht Innozenz III. die beachtenswerte Bemerkung, daß der römische Bischof die Mitra „*semper et ubique*“, das „*regnum*“ aber „*nec ubique nec semper*“ trägt.<sup>132</sup> Während diese einzigartige Hauptinsignie nur den Papst schmückt, trägt er wie die Patriarchen und Metropoliten als „*insigne plenitudinis pontificalis officii*“ das Pallium. Jedoch allein der römische Bischof darf es nach einer Dekretale Innozenz' III. bei der Feier der Messe „*semper et ubique*“ tragen zum Zeichen dafür, daß er „*assumptus est in plenitudine potestatis*“. Das Pallium wird den Patriarchen und Metropoliten als Zeichen der Fülle ihres bischöflichen Amtes vom Papst verliehen, damit sie es nach Ablegung des Gehorsamseides „*nec semper nec ubique, sed in ecclesia sua, in qua iurisdictionem ecclesiasticam acceperunt, certis diebus*“ gebrauchen sollen; denn sie sind „*vocati in partem sollicitudinis, non in plenitudine potestatis*“.<sup>133</sup> Die vier Patriarchen, die nach dem kanonischen Recht „*post Romanam ecclesiam*“ die nächsten Ränge nach dem Papst einnehmen, die nur dem päpstlichen „*principatus ordinariae potestatis*“ unterstehen und ihren Metropoliten das Pallium verleihen dürfen, genießen das von Innozenz III. ausdrücklich bestätigte Vorrecht, das „*vexillum crucis*“ überall vor sich her tragen zu lassen, *außer in der Stadt Rom oder in Gegenwart des Papstes oder seines mit den apostolischen Insignien versehenen Legaten*.<sup>134</sup>

Sichtbarer Ausdruck der im römischen Kaiser gipfelnden Beamtenhierarchie sind die den Amtsträgern zukommenden Symbole und Amtsabzeichen, deren Gebrauchsweise von der kirchlichen Hierarchie nachgeahmt werden sollte. Der Kaiser ist dadurch ausgezeichnet, daß er seine Insignien, wie z. B. den Lorbeerkranz, der später durch das diadema perpetuum ersetzt wurde, oder die toga praetexta, *ohne Beschränkung nach Zeit und Ort* trägt.<sup>135</sup> Er führt die Lorbeerfasces (anfangs 12, seit Domitian 24) als Symbol der römischen Herrschergewalt *immer und überall*.<sup>136</sup> Während

<sup>131</sup> Vgl. o. Anm. 23.

<sup>132</sup> Migne: P. L. 217 S. 481 Sermones de sanctis VII: „Romanus itaque pontifex in signum imperii utitur regno, in signum pontificii utitur mitra; sed mitra semper utitur et ubique; regno vero, nec ubique nec semper.“

<sup>133</sup> c. 4 X 1, 8 (ed. Friedberg S. 101): „Sane solus Romanus Pontifex in missarum sollemnis pallio semper utitur et ubique, quoniam assumptus est in plenitudine ecclesiasticae potestatis, quae per pallium significatur; . . . alii autem eo nec semper, nec ubique, sed in ecclesia sua, in qua iurisdictionem ecclesiasticam acceperunt, certis diebus debent uti, quoniam vocati sunt in partem sollicitudinis, non in plenitudine potestatis.“

Zum Gehorsamseid vgl. Hinschius: a.a.O. Bd. II S. 30, dazu Migne: P. L. 214 S. 354 Reg. Inn. III. I, 374. Th. Klauser: Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte, Bonn 1953<sup>2</sup>, S. 15 ff.

<sup>134</sup> c. 23 X 5, 33 (ed. Friedberg S. 866): „Dominicae vero crucis vexillum ante se faciant ubique deferri, nisi in urbe Romana et ubicumque summus Pontifex praesens extiterit, aut eius legatus, utens insignis apostolicae dignitatis.“

<sup>135</sup> A. Alföldi: Insignien und Tracht des römischen Kaisers, in: Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung Bd. 50, 1935, S. 18 ff. und 148 f.

<sup>136</sup> Th. Mommsen: Römisches Staatsrecht Bd. I S. 387.

die beiden erstgenannten Abzeichen ausschließlich dem Kaiser zukommen, gebührt auch den Beamten das Recht, sich fasces vorantragen zu lassen. Jedoch ist die Zahl nach dem jeweiligen Rang abgestuft und ihr Gebrauch in feiner Kennzeichnung des Anteils an der Vollgewalt räumlich eingeschränkt: Die Prokonsuln z. B., die nur in der ihnen zugewiesenen Provinz die Amtsgewalt ausüben dürfen, gebrauchen die ihnen zustehenden sechs fasces *überall, nur nicht in Rom*.<sup>137</sup> Wie die stadtrömischen, so führen auch die Munizipalbeamten fasces, deren Gebrauch jedoch ausschließlich *auf ihre Heimat beschränkt* ist.<sup>138</sup> Die Verbindung zwischen den geistlichen und weltlichen Insignien stellt das Constitutum Constantini her: „ . . . conferentes etiam et inperalia sceptrā, simulque cuncta signa, atque banda, et diversa ornamenta inperialia, et omnem processionem inperialis culminis et gloriam potestatis nostrae. . . . statuentes eodem frigio omnes eius successores singulariter uti in processionibus *ad imitationem imperii nostri*“.<sup>139</sup>

## VII.

Daß der Papst in seiner obersten Appellationsgerichtsbarkeit an der „imitatio imperii“ teilnimmt, konnten wir oben beobachten.<sup>140</sup> Wie aber die Stellung von Innozenz III., dem Inhaber der „plenitudo potestatis“ als oberster Richter und Gesetzgeber sich ebenfalls von der „imitatio imperii“ nährt, soll die weitere Untersuchung bestätigen. Der Papst als „vicarius Dei“ war in Verwandtschaft zum kaiserlichen Richter „in sede iustitiae constitutus et omnibus in iustitia debitor“.<sup>141</sup> Die besondere oberrichterliche Stellung des Papstes fand ihren Ausdruck in der berühmten Dekretale „Per venerabilem“. Er legt dort sein höchstes Richteramt auf die Fälle des „difficile et ambiguum“ fest und begründet das mit einer Aus-

<sup>137</sup> Pauly-Wissowa: a.a.O. Bd. 6 S. 2002 ff.  
Corpus Iur. Civ.: Dig. 1, 16, 14 (ed. Mommsen-Krueger S. 42): „Proconsules non amplius quam sex fascibus utuntur“.

Ebenda: Dig. 1, 16, 1 (S. 42): „Proconsul ubique quidem proconsularis insignia habet statim atque urbem egressus est: potestatem autem non exercet nisi in ea provincia sola, quae ei decreta est“.

Vgl. v. Bethmann-Hollweg: Der Zivilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung, Bd. III S. 38 Anm. 24.

<sup>138</sup> Pauly-Wissowa: a.a.O. Bd. 6 S. 2005.

<sup>139</sup> Decretum Gratiani D. 96 c. 14 §§ 2 u. 5 (ed. Friedberg S. 343 f.).

Th. Klauser: a.a.O. S. 23 ff.

<sup>140</sup> S. o. Anm. 110, 114 u. 115.

<sup>141</sup> Migne: P. L. 216 S. 853 Reg. Inn. III. XVI, 50: „ . . . quod cum, disponente domino, simus in sede iustitiae constituti et omnibus in iustitia debitores, negare non debemus alicui quod postulat ordo iuris“.

Für den Kaiser vgl. Corpus Iur. Civ. III (ed. Schoell-Kroll S. 1) Nov. 1 pr.: „Occupatis nobis circa totius reipublicae curas. . . . incurrunt etiam propriae sollicitudines a nostris subiectis semper nuntiatae, quarum singulis damus competentem formam“.

legung des Deut. 17,8—12.<sup>142</sup> Dennoch finden wir im Tatsächlichen eine auffallende Gleichheit mit der obersten Richteraufgabe des Kaisers, dem als alleinigem Gesetzgeber und Gesetzesinterpreten die Fälle des „ambiguum“ zur Entscheidung vorgelegt wurden.<sup>143</sup> Im einzelnen Falle zeigt sich diese Aufgabe bereits bei der Erteilung von „consultationes“ bei Rechtszweifeln und Unklarheiten, worin die Päpste den Kaiser schon früher nachgeahmt hatten.<sup>144</sup> Wenn Innozenz III. den Bischöfen anbefiehlt, „*in dubiis iuris articulis*“ beim apostolischen Stuhl Rat einzuholen, so steht er damit in der unmittelbaren Nachfolge des Kaisers Justinian, der seinen Richtern die Erlaubnis erteilte, „*si quid . . . putaverint esse dubium*“, ihn um Rat anzugehen.<sup>145</sup>

<sup>142</sup> c. 13 X 4, 17 (ed. Friedberg S. 716): „Si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris inter sanguinem et sanguinem, causam et causam, lepram et non lepram; et iudicium inter portas tuas verba videris variari: surge et ascende ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus, venies ad sacerdotes Levitici generis, et ad iudicem, qui fuerit illo tempore, quaeresque ab eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem, et facies quaecumque dixerint, qui praesunt loco, quem elegerit Dominus, sequerisque eorum sententiam nec declinabis ad dexteram vel ad sinistram. . .“ Vgl. c. 1 X 2, 4 (S. 258).

<sup>143</sup> Für Innozenz III.:

Ebenda: „Tria quippe distinguit iudicia . . . in quibus cum aliquid fuerit difficile, vel ambiguum, ad iudicium est sedis apostolicae recurrendum . . .“ Vgl. dazu für Kaiser Justinian: Cod. Iust. 1, 17, 2, 21 (ed. Krueger S. 73): „. . . si quid vero . . . ambiguum fuerit visum, hoc ad imperiale culmen per iudices referatur et ex auctoritate Augusta manifestur, cui soli concessum est leges condere et interpretari“.

<sup>144</sup> Für den Kaiser vgl. v. Bethmann-Hollweg: a.a.O. S. 90 ff.

Th. Mommsen: Römisches Strafrecht. S. 278 ff.

Für den Papst vgl.

Migne: P. L. 214 S. 539 Reg. Inn. III. II, 2: „Aliquo dubitationis scrupulo emergente, ea quae incerta videntur sancti Patres ad apostolicae decreverunt oraculum preferenda“.

Migne: P. L. 214 S. 497 Reg. Inn. III. I, 543: „Quid ad consultationes quam nobis fecisti . . . debeat responderi per decretalem epistolam ad aliorum postulationem in simili casu dudum a nobis emissam, cuius rescriptum fraternitati tuae de verbo ad verbum duximus transmittendum, perpendere poteris evidenter“.

<sup>145</sup> Migne: P. L. 215 S. 985 Reg. Inn. III. IX, 158: „Debitum officii pontificalis exsolvis, cum super dubiis iuris articulis respondo sedis apostolicae postulas edoceri“.

Migne: P. L. 214 S. 588 Reg. Inn. III. II, 50: „Quanto te magis novissim in canonico iure peritum, tanto fraternitatem tuam amplius in Domino commendamus, quod in dubiis quaestionum articulis ab apostolicam sedem recurris, quae . . . cunctorum fidelium mater est et magistra“.

Vgl. damit Nov. 82 c. 14 Corpus Iur. Civ. III (ed. Schoell-Kroll S. 408): „Si quid autem audientes iudices putaverint esse dubium, damus eis licentiam de his nuntiare nobis et consulere nos, ut discant quae necessaria sunt, et ita, quod agendum est, explicant et faciant iusta simul rationabiliaque iudicia“.

Corpus Iur. Civ. Const. „Tanta“ pr. (ed. Krueger-Mommsen S. 13): „Nostra quoque maiestas semper investigando et perscrutando ea quae ab his componebantur, quidquid dubium et incertum inveniebatur, hoc numine caelesta erecta emendabat et in competentem formam redigebat“.

In der Entwicklung des kirchlichen Prozeßrechtes, in der das germanische Urteilverfahren vom römischen Verfahren des nach Tatsachen und Recht entscheidenden Einzelrichters im 12. Jahrhundert abgelöst wurde, hatte sich die römisch-rechtliche Form des Akkusationsverfahrens durchgesetzt.<sup>146</sup> Die gesamte Prozeßordnung wurde von Innozenz III. durch die Einführung des Inquisitionsverfahrens, das ebenfalls im römischen Recht schon vorgebildet war, bedeutungsvoll erweitert.<sup>147</sup> Das kaiserliche Begnadigungsrecht sowie die römisch-rechtliche „restitutio in integrum“ wurde von den Päpsten rezipiert und von Innozenz III. betont ausgeübt.<sup>148</sup> Innozenz III. führte den Begriff des Majestätsverbrechens in das kirchliche Ketzerstrafverfahren ein, „cum longe sit gravius aeternam quam temporalem laedere maiestatem“.<sup>149</sup> Die Ketzerei als Beleidigung der Majestät Gottes ließ nach römisch-rechtlichem Vorbild das Inquisitionsverfahren auch gegen Tote zu, und in Anlehnung an das römische Recht war die Tortur als Mittel der Inquisitoren zulässig.<sup>150</sup> Die für die Ketzer ausgesetzte Strafe der Infamie leitete sich von den Bestimmungen des römischen Rechtes her.<sup>151</sup>

Das Recht, Gesetze neu zu schaffen und die bestehenden authentisch auszulegen, war ein Hoheitsrecht der kaiserlichen Machtvollkommenheit.<sup>152</sup> Mit dem Anspruch auf die „plenitudo potestatis“ des Papstes fand es eine entsprechende „imitatio imperii“ in der Kirche. Die wichtige Funktion der „consuetudo“, die in dem Dekretalenrecht festgelegt wurde, übernahm Innozenz III. wörtlich aus den Digesten des Corpus Iuris Civilis: „Optima enim est legum interpretis consuetudo“.<sup>153</sup> Die consuetudo, die für die gesamte Rechtsentwicklung des Mittelalters eine wichtige Grundlage bildete, war ursprünglich vorwiegend unmittelbare Rechtsquelle. Später aber, als eine regelrechte Gesetzgebung von zentralen Instanzen einsetzte, bildete

<sup>146</sup> v. Bethmann-Hollweg: a.a.O. VI S. 85 und 88.

Hinschius: a.a.O. Bd. V S. 347 Anm. 8.

<sup>147</sup> Ebenda: S. 485.

<sup>148</sup> Ebenda: S. 366 f. Anm. 12 und Bd. VI S. 134 Anm. 5.

J. Vincke: a.a.O. S. 208.

<sup>149</sup> Hinschius: a.a.O. Bd. V S. 485. W. Ullmann: Medieval Papalism, S. 183 f. Migne: P. L. 214 S. 539 Reg. Inn. III. II, 1.

Zum „crimen maiestatis laesae“ im römischen Recht vgl.

Corpus Iur. Civ. Cod. Iust. 1, 5, 4, 4 (ed. Krueger S. 51).

Th. Mommsen: Römisches Strafrecht S. 582 ff.

Pollack: Der Majestätsgedanke im römischen Recht, 1908, S. 150 ff.

<sup>150</sup> Hinschius: a.a.O. Bd. V S. 302 f. Anm. 7 und S. 485 Anm. 1 f.

<sup>151</sup> Ebenda: S. 558.

Migne: P. L. 216 S. 538 Reg. Inn. III. II, 1: „ . . . ipso iure sit factus infamis nec ad publica officia vel consilia civitatum nec ad eligendos aliquos ad huiusmodi nec ad testimonium admittatur . . . “

<sup>152</sup> Corpus Iur. Civ. Cod. Iust. 1, 14, 12, 3 (ed. Krueger S. 68): „ . . . tam conditor quam interpretis legum solus imperator existimabatur “.

<sup>153</sup> Corpus Iur. Civ. Dig. 1, 3, 37 (ed. Krueger-Mommsen S. 34):

„optima enim est legum interpretis consuetudo“.

c. 8 X 1, 4 (ed. Friedberg S. 40): „ . . . electio praedicti G. tam contra statuti tenorem, quam etiam contra consuetudinem approbata, quae optima est legum interpretis, minus canonice attentata, merito cassari debeat . . . “

die *consuetudo* ein wichtiges Mittel für die tatsächliche Annahme und gültige Inkraftsetzung der Gesetze bei den Untertanen. Dieser Übergang von dem eigentlichen Gewohnheitsrecht zum gesetzten Recht wird in hervorragender Weise von der Kirche und dem Papsttum geleistet, und Innozenz III. nimmt dabei eine bedeutende Rolle ein. Die von ihm veranlaßte Dekretalensammlung „*compilatio tertia*“ ist das erste Beispiel einer vom Papst ausgehenden Sammlung seiner kirchlichen Gesetze.<sup>154</sup> Obwohl die intensivere Sammlung und Bearbeitung des Kirchenrechtes und die verstärkte Anteilnahme der Päpste durchaus im Zuge der geschichtlichen Entwicklung lag, so ist doch die gesetzgeberische Behandlung der Dekretalen bis zur Schaffung des authentischen kirchlichen Gesetzbuches durch die Päpste von der „*imitatio imperii*“ ständig begleitet. Voraussetzung für die päpstliche Gesetzgebung war der steile Aufstieg der kirchlichen Rechtswissenschaft, deren enger Zusammenhang mit dem Aufblühen der römischen Jurisprudenz bereits erwähnt wurde.<sup>155</sup> Die theoretische Beanspruchung des Gesetzgebungsrechtes durch Gregor VII., ein Ausfluß der „*imitatio imperii*“, fand schon in der Reformzeit breitere Beachtung bei Päpsten, Kanonisten und Publizisten.<sup>156</sup> Sie wurde schließlich in ständigem Kontakt mit der „*imitatio imperii*“ von Gratian wissenschaftlich abgehandelt.<sup>157</sup> Der eigentliche Begründer der Theorie von der päpstlichen Gesetzgebungsgewalt, Gratian, bezeichnete die Päpste als „*domini et conditores decretorum*“ und sprach bereits der „*Ecclesia Romana*“ das Recht zu, daß sie durch die *canones* nicht gebunden sei, das gleiche Recht also, was dem „*princeps a legibus solutus*“ des römischen Kaiserrechts entsprach.<sup>158</sup> Wenn er auch der

<sup>154</sup> v. Schulte: a.a.O. Bd. I S. 87.

<sup>155</sup> S. o. Anm. 61. Vgl. auch W. Ullmann: a.a.O. S. 38 ff.

<sup>156</sup> K. Hofmann: *Der Dictatus Papae Gregors VII.*, 1933, S. 74 ff.

These 7 des *Dictatus Papae*: „*Quod soli licet pro temporis necessitate novas leges condere*“.

Für den Kaiser s. o. Anm. 152 und *Corpus Iur. Civ. Dig.* 1, 14, 12 (ed. Krueger-Mommsen S. 68).

Vgl. auch *Deusdedit* 247 (199) (ed. Wolf v. Glanvell S. 144) und *Placidus v. Nonantula: Liber de honore ecclesiae* 70 (*M. G. lib. de lite II* S. 597).

<sup>157</sup> v. Schulte: a.a.O. Bd. I S. 93.

Hinschius: a.a.O. Bd. II S. 733 Anm. 2.

*Decretum Gratiani* C. 25 qu. 1 c. 16 (ed. Friedberg S. 1010 ff.).

<sup>158</sup> Ebenda: „*Sic et summae sedis Pontifices canonibus a se sive ab aliis sua auctoritate conditis reverentiam exhibent, et eis se humiliando ipsos custodiunt, ut aliis observandos exhibeant. nonnumquam vero seu iubendo, seu diffiniendo, seu decernendo, seu aliter agendo, se decretorum dominos et conditores esse ostendunt*“ . . . „*Habet enim ius condendi canones* . . .“

S. auch v. Schulte: a.a.O. Bd. I S. 95.

Als Parallele aus dem römischen Kaiserrecht vgl. o. Anm. 152.

*Decretum Gratiani* C. 25 qu. 1 c. 16 (ed. Friedberg S. 1011): „*Sacrosancta Romana ecclesia ius et auctoritatem sacris canonibus inperit, sed non eis alligatur*“.

Vgl. damit *Corpus Iur. Civ. Dig.* 1, 3, 31 (ed. Krueger-Mommsen S. 34): „*Princeps legibus solutus est*“ . S. auch o. Anm. 41.

römischen Kirche die „*auctoritas interpretationis*“ für die canones zuge-  
stand, so beanspruchte er damit ebenfalls das römische Kaiserrecht „*interpres  
legum solus imperator*“.<sup>159</sup>

Die päpstliche Gesetzgebung beruhte auf den Dekretalen, die, eigentlich Einzelentscheidungen auf Anfragen an den Papst, doch rechtliche Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit erhielten, in genauer Parallele zu den kaiserlichen Reskripten, die gleichfalls allgemeine Gesetzeskraft erhielten.<sup>160</sup> Die generelle Rechtsverbindlichkeit einzelner päpstlicher Entscheidungen ging in einer Dekretale Innozenz' III. in das offizielle Kirchenrecht ein.<sup>161</sup> Ihr Vergleich mit römisch-rechtlichen Parallelbelegen beweist die hier vorliegende „*imitatio imperii*“.<sup>162</sup> Diese außerhalb des *Decretum Gratiani* liegenden Dekretalen („*extravagantes*“) wurden zuerst von einzelnen Kanonisten gesammelt und nach juristischer Bearbeitung und Auswahl als Dekretalensammlungen herausgegeben.<sup>163</sup> Mit Innozenz III. griff das Papsttum in die Aufgabe ein, Dekretalensammlungen zu veranstalten und damit über ihre Allgemeingültigkeit für die ganze Kirche zu entscheiden. Die von Innozenz III. im Jahre 1210 als „*compilatio tertia*“ ausgehende Dekretalensammlung, die erste ihrer Art, steht im Zeichen der „*imitatio imperii*“.<sup>164</sup> Mit Recht hat man bemerkt, daß das Papsttum in der Kodifikation der kirchlichen Rechtssatzungen in Verbindung mit dem Gedanken der Verwirklichung der „*plenitudo potestatis*“ an die altrömische Kaiser-

<sup>159</sup> *Decretum Gratiani* C. 25 qu. 1 c. 16 (ed. Friedberg S. 1011): „*Sacri siquidem canones ita aliquid constituunt, ut suae interpretationis auctoritatem sanctae Romanae ecclesiae reservent. Ipsi ubique soli canones valeant interpretari, qui ius condendi eos habent*“.

Vgl. damit *Corpus Iur. Civ. Cod. Iust.* 1, 14, 1 (ed. Krueger S. 68): „*Si enim in presenti leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solum dignum imperio esse oportet*“.

S. auch W. Ullmann: a.a.O. S. 47 und 50 ff. und Carlyle: a.a.O. S. 174 f. und vgl. o. Anm. 40 und 41.

<sup>160</sup> v. Schulte: a.a.O. Bd. I S. 85 f.

Hinschius: a.a.O. Bd. III S. 734 f.

Sohm-Wenger-Mitteis: *Institutionen des römischen Rechts*, 1923, S. 143.

Bruns-Lenel: *Geschichte und Quellen des römischen Rechts*, in: Holtzendorf-Kohler: *Enzyklopädie der Rechtswissenschaft* Bd. I, 1890, S. 355 ff.

<sup>161</sup> c. 30 X 1, 6 (ed. Friedberg S. 74): „*In causis quae apostolicae sedis deferentur examini, iura debent subtiliter observari, quia, quod in una causa per Romanum Pontificem iudicatur, in aliis causis formam tribuit iudicandi*“.

<sup>162</sup> *Corpus Iur. Civ. Cod. Iust.* 1, 14, 12 pr. (ed. Krueger S. 68) : „*Si imperialis maiestas causam cognitionaliter examinaverit et in partibus cominus constitutis sententiam dixerit, omnes omnino iudices, qui sub nostro imperio sunt, sciant hoc esse legem non solum in illi causae, pro qua producta est, sed omnibus similibus*“.

*Corpus Iur. Civ. Dig.* 1, 4 (ed. Krueger-Mommsen S. 35): „*Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecipit, legem esse constat*“.

<sup>163</sup> v. Schulte: a.a.O. Bd. I. S. 78 ff.

<sup>164</sup> Ebenda: S. 87.

idee anknüpft.<sup>165</sup> Im Sinne unseres Themas wollen wir diese Beobachtung eingehender betrachten. Wie Kaiser Justinian seinen Kodex sowie die Digestensammlung von seinen Hofjuristen unter dem Magister Tribonian bearbeiten und anfertigen ließ, und sie unter kaiserlicher Autorität veröffentlichte, so gab Innozenz III. den Auftrag für die Kompilation der Dekretalen und deren Bearbeitung an den Magister Petrus Collivacinus, um ihr in seiner Bulle für die Universität Bologna eine (zwar noch vorsichtig gehaltene) päpstliche Autorität mitzugeben.<sup>166</sup> Die Eigenart der Publikation der *compilatio tertia*, durch Übersendung des authentischen Textes an eine Universität den allgemeinen Gebrauch der darin enthaltenen Gesetze in Unterricht und Gerichtsurteil zu erwirken, war ebenfalls bei Justinian vorgebildet, der in der *constitutio „Omne“* den Befehl erteilte, drei authentische Exemplare seiner Gesetzessammlung an die Rechtsschulen in Konstantinopel, Rom und Beryt zu senden.<sup>167</sup> Die ausdrückliche Versicherung der Authentizität ist beiden Sammlungen gemeinsam.<sup>168</sup> Aufbau und Gliederung der *compilatio tertia* schöpfen, wie die meisten *Canones-Sammlungen*, aus römisch-rechtlichen Vorbildern.<sup>169</sup>

Der von Innozenz III. um einen wichtigen Schritt vorwärtsgebrachte Vorgang der päpstlichen Gesetzgebung in der Form der authentischen Kodifikationen entwickelte sich in ständiger Verbindung mit der „*imitatio imperii*“ rasch weiter. Schon die zweite offizielle Dekretalen-Sammlung von 1226 durch Honorius III., die unter dem Namen „*compilatio quinta*“ in die kirchliche Rechtsgeschichte einging, gilt als erste förmliche Publikation

<sup>165</sup> H. Wieruszowski: Vom Imperium zum nationalen Königtum, H.Z. Beiheft 30, 1933, S. 109 Anm. 73.

<sup>166</sup> Vgl. die verschiedenen, weitgehend gleichartig formulierten Publikationserlasse und -konstitutionen im *Corpus Iuris Civilis* in der Ausgabe von Mommsen und Krüger.

*Quinque compilationes antiquae.* (ed. Friedberg, 1897, S. 105): Bulle zur *compilatio tertia*: „... vobis (magistris et scholaribus Bononiae) sub bulla nostra duximus transmittendas, ut eisdem absque quolibet dubitationis scrupulo uti possitis, cum opus fuerit, tam in iudiciis, quam in scholis“.

<sup>167</sup> S. Anm. 166. Vgl. auch v. Schulte: a.a.O. Bd. I. S. 87.

*Corpus Iur. Civ. Dig. Const. „Omne“* (ed. Krueger-Mommsen S. 11): „Haec tria volumina a nobis composita tradi eis (discipulis) tam in regis urbibus quam in Berytensium pulcherrima civitate, quam et legum nutricem bene quis appellat... tantummodo volumus“.

<sup>168</sup> Für die *compilatio tertia* (ed. Friedberg S. 105): „... quas ad cautelam vobis sub bulla nostra duximus transmittendas, ut eisdem absque quolibet dubitationis scrupulo uti possitis...“

Für den *Codex Theod.* (ed. Krueger S. 1): „... ita his ponendis nullaque dubietate super generali earum robore ex hoc orienta...“

Für die *Digesten Corpus Iur. Civ.* (ed. Krueger-Mommsen S. 9): „Ne autem per scripturam aliqua fiat in posterum dubitatio“.

<sup>169</sup> Die *compilatio tertia* lehnt sich an Bernhard von Pavia an, der seine Sammlung (*compilatio prima*) äußerlich an römische Rechtsquellen anschließt. S. dazu v. Schulte: a.a.O. Bd. I. S. 79 u. 87.

<sup>170</sup> v. Schulte: a.a.O. Bd. I. S. 90 f.

eines allgemein geltenden Gesetzbuches in der Kirche.<sup>170</sup> Honorius III. sandte sie an den Bologneser Kanonisten und Archidiakon Tancred mit dem Befehl: „quatenus . . . eis solenniter publicatis . . . ab aliis recipi facias tam in iudiciis quam in scholis.“<sup>171</sup> Auf die inhaltliche Parallele der Publikationsbulle „Novae causarum“ der *compilatio quinta* zu den Publikationserlassen des *Corpus Iuris Civilis* soll hier nur kurz hingewiesen werden. Wie in dem römischen Gesetzbuch der Kaiser über die Rezeption der als Gesetze anzusehenden Rechtsbestimmungen entschied, so wurde durch Honorius III. die Entscheidung über das zu rezipierende Kirchenrecht vom Papst übernommen, und der kanonistischen Wissenschaft blieb von nun ab lediglich, wie den Juristen nach der Veröffentlichung des *Corpus Iuris Civilis*, die Aufgabe der Anwendung und wissenschaftlichen Bearbeitung.<sup>172</sup>

Die Vollendung der päpstlichen Gesetzgebung, des „*novum ius canonicum*“, in der ausschließlichen Geltung des vom Papst erlassenen Gesetzbuches, ebenfalls in paralleler Bedeutung zum *Corpus Iuris Civilis*, brachte dann die Dekretalen-Sammlung Gregors IX., der *Liber Extra*, in dessen an die Universitäten Paris und Bologna verschickter Publikationsbulle „*Rex pacificus*“ private Sammlungen verboten und der ausschließliche Gebrauch des neuen Gesetzbuches in Gericht und Schule verfügt wurde.<sup>173</sup> Damit wurde dem *Corpus Iuris Civilis* ein mittelalterliches Weltgesetzbuch gegenübergestellt, das nicht nur in seiner Bedeutung, sondern auch in vielen formalen und inhaltlichen Bezügen eine „*imitatio imperii*“ bekundet, an der Innozenz III. und sein „*plenitudo potestatis*“-Gedanke einen wichtigen Anteil hatte.<sup>174</sup>

Ein Blick auf das IV. Laterankonzil von 1215, auf dem sich Innozenz III. als der souveräne Gesetzgeber der Kirche zeigte, bringt uns noch einige bemerkenswerte Ergänzungen der „*imitatio imperii*“.<sup>175</sup> Waren die Kaiser der spätrömischen Zeit noch die einberufenden Herren der Kirchenkonzilien gewesen, die auch den Konzilsbeschlüssen Gesetzeskraft verliehen, so bildete Innozenz III. 1215 als Papst die Spitze des Konzils. Die 70 beschlossenen Kirchengesetze erhielten durch ihn Gesetzeskraft.<sup>176</sup> Innozenz III. vollzog die Rechtskraft verleihende Bestätigung und Publikation der Kon-

<sup>171</sup> Quinque compilationes antiquae, (ed. Friedberg) S. 151.

<sup>172</sup> v. Schulte: a.a.O. Bd. I. S. 91.

<sup>173</sup> Ebenda: S. 29 Anm. 3.

*Corpus Iur. Can.* II (ed. Friedberg S. 4): „Volentes igitur, ut haec tantum compilatione universi utantur in iudiciis et in scholis, districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali“. Vgl. dazu Hinschius: a.a.O. Bd. III. S. 739.

<sup>174</sup> Sohm-Mitteis-Wenger: a.a.O. S. 143.

<sup>175</sup> v. Schulte: a.a.O. Bd. I. S. 102.

<sup>176</sup> P. Hinschius: a.a.O. Bd. III. S. 346 f. u. S. 353.

*Corpus Iur. Civ. Nov.* 131 c. 1 (ed. Schoell-Kroll S. 654): „Sancimus igitur vicem legum obtinere sanctas ecclesiasticas regulas, quae a sanctis quattuor concilii expositae sunt aut firmatae“.

zils Gesetze mit dem kaiserlichen „sancimus“.<sup>177</sup> Diese „imitatio imperii“ wird unterstrichen durch die Tatsache, daß die Konzilsdekretale „Antiquae patriarchalium“ bei Kaiser Justinian inhaltlich und formal ein nahezu gleiches Vorbild hat.<sup>178</sup> Auch das Ketzergesetz, das Innozenz III. auf dem Konzil erließ, zeigt — wie die anderen Ketzerdekretalen von Innozenz III. im Liber Extra — mehrere Bestimmungen, die bereits die Ketzergesetzgebung Kaiser Justinians kannte, wie z. B. Güterkonfiskation, Infamie und Versammlungsverbot.<sup>179</sup> In der Form aber weist das Ketzergesetz eine interessante Besonderheit der „imitatio imperii“ auf. Es ist nicht, wie die meisten Dekretalen, eine in eine Antwort auf eine Einzelanfrage gekleidete oder einem Einzelnen erteilte und dann verallgemeinerte Rechtssatzung, sondern es verfügt in einer sogleich allgemein gehaltenen Form, die sich wie ein modernes Gesetz in Paragraphen gliedert, generelle Richtlinien für die praktische Anwendung. Es ist der gleiche Stil, den auch eines der Ketzergesetze Justinians hat, und man darf daher wohl die kaiserliche Gesetzesform der spätrömischen und byzantinischen „pragmaticae sanctiones“ oder auch der „leges generales“ als Vorbild für Innozenz III. vermuten, der unter dem Leitgedanken der „plenitudo potestatis“ für die künftige Rechtsentwicklung neue Wege bahnen half.<sup>180</sup>

<sup>177</sup> S. o. Anm. 176. Für das kaiserliche „sancimus“ vgl. auch Bruns-Lenel: a.a.O. S. 775. Besonders aufschlußreich ist das bei Hinschius: a.a.O. Bd. III. S. 347 Anm. 4 zitierte Wort Leos I.: „definitiarum rerum, quae tantae synodi vel christiani principis sanxit auctoritas, et apostolicae sedis confirmavit, nihil oportet discuti“.

Für das päpstliche „sancimus“ vgl. Anm. 176.

<sup>178</sup> c. 23 X 5, 1 (ed. Friedberg S. 866): „antiqua patriarchalium sedium privilegia renovantes, sancta universali synodo approbante sancimus, ut post Romanam ecclesiam . . . Constantinopolitana primum, Alexandria secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant . . .“

Vgl. damit Corpus Iur. Civ. Nov. 131 c. 1 (ed. Schoell-Kroll S. 655): „Ideoque sancimus secundum earum definitiones, sanctissimum senioris Romae papam primum esse omnium sacerdotum, beatissimum autem archiepiscopum Constantinopoleos Novae Romae secundum habere locum post sanctam apostolicam sedem senioris Romae, aliis autem omnibus sedibus praeposatur“.

<sup>179</sup> c. 13 X 5, 7 (ed. Friedberg S. 787). Weitere Ketzergesetze von Inn. III.: c. 10, 11, 12 X 5, 7 (ed. Friedberg S. 782 ff.)

Die Vergleichsstücke bei Justinian sind:

Corpus Iur. Civ. Cod. Just. 1, 5, 4, 1 (ed. Krueger S. 51), 1, 1, 1 (S. 5) und

Corpus Iur. Civ. Nov. 132 (ed. Schoell-Kroll S. 665).

<sup>180</sup> Vgl. die Ketzerdekretale c. 13 X 5, 7 (ed. Friedberg S. 787) mit dem Ketzergesetz Justinians Corpus Iur. Civ. Cod. Just. 1, 5, 4 (ed. Krueger S. 51).

Für „sanctiones pragmaticae“ und „leges generales“ s. O. Karlowa: a.a.O. Bd. I S. 936 ff. und 939 ff.

Der Begriff der „plenitudo potestatis“, der in seinen Konsequenzen Bestehendes in sich aufnahm oder umformte und Neues in den staatähnlichen Bau der Kirche hereinbrachte, der eine große Kraft aus der „imitatio imperii“ zog, gliederte sich aber auch in die „imitatio sacerdotii“ ein und wurde über Kaiser Friedrich II. und seine Nachfolger zur „summa potestas“ der abendländischen Könige und zur Souveränität der modernen Staaten. Er ist ein wichtiges Merkmal dafür, daß die geistliche und die weltliche Ordnung, daß Kirche und Staat in ihrer je eigenen Entfaltung und Entwicklung durch die „imitatio imperii“ und die „imitatio sacerdotii“, durch gegenseitiges Nehmen und Geben um ein ursprüngliches und dauerndes Gemeinsames kreisen.<sup>181</sup>

#### Nachtrag:

Folgender wichtige Aufsatz war bei Abschluß der Untersuchung noch nicht zugänglich:

G. Ladner: The concepts of „Ecclesia“ and „Christianitas“ and their relation to the idea of Papal „Plenitudo potestatis“ from Gregory VII to Boniface VIII, in: *Sacerdozio e Regno da Gregorio VII a Bonifacio VIII*, *Miscellanea Historiae Pontificiae XVIII*, Rom 1954, S. 49—77.

---

<sup>181</sup> Vgl. G. Tellenbach: *Vom Zusammenleben der abendländischen Völker im Mittelalter*, Ritter-Festschrift 1950. S. 41 ff.  
J. Vincke: *Die Gegenwart im Spiegel der mittelalterlichen Rechtsentwicklung*, in: *Gegenwartsprobleme des Rechts* Heft 2. 1950. S. 1 f.

# Eine neue studentische Nachschrift von Luthers erster Galaterbriefvorlesung von 1516/17 <sup>1</sup>

Von Dr. Hans Volz

Mitarbeiter an der Weimarer Lutherausgabe

## *1. Luthers Vorlesungen aus vorreformatorischer Zeit und ihre Überlieferung*

Einen entscheidenden Einschnitt in der Erforschung der theologischen Entwicklung des jungen Luther bildet das Jahr 1876; denn bis dahin war man — von den verhältnismäßig wenigen und für diese Frage kaum ergiebigen Briefen und einigen bereits im 18. Jahrhundert herausgegebenen Predigten <sup>2</sup> abgesehen — für die Kenntnis von Luthers innerer Entwicklung vor 1517 im wesentlichen auf seine späteren Selbstzeugnisse und auf fremde Berichte angewiesen. <sup>3</sup> 1876 veröffentlichte aber nun der als Reformationsforscher (seit 1842) schon vielfach bewährte Pfarrer Johann Karl Seidemann Luthers (auf der damaligen Königlichen Bibliothek in Dresden aufbewahrte und erst kurz zuvor entdeckte) eigenhändige lateinische „Scholien“, die einen Teil von dessen erster *Psalmenvorlesung* (Sommer 1513 bis

<sup>1</sup> An dieser Stelle sei besonders der Direktion der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel sowie Herrn Dr. Otto Beuttenmüller in Bretten gedankt, die die Benutzung der beiden Lutherschen Vorlesungsnachschriften in den Räumen der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen ermöglichten und damit die eingehende Durcharbeit und Vergleichung dieser Handschriften wesentlich erleichterten. Ebenso danke ich Herrn cand. theol. R. Schwarz-Tübingen für seine freundliche Mithilfe.

<sup>2</sup> Vgl. Weimarer Lutherausgabe (im Folgenden zitiert: WA) Bd. 1, S. 8 f. u. 18 f.

<sup>3</sup> Vgl. die von O. Scheel besorgte Zusammenstellung: *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)* (2. Aufl. Tübingen 1929), S. 3—212; hier sind neben neu aufgefundenem Material auch die altbekannten Quellenstellen abgedruckt.

Frühjahr 1515) darstellen.<sup>4</sup> Zusammen mit den gleichfalls zu diesem Kolleg gehörigen lateinischen „Glossen“, die — ebenfalls von Luther selbst geschrieben — in seinem Handexemplar des 1513 von Johann Rhau-Grunenberg in Wittenberg für diese Vorlesung gedruckten lateinischen Psalters (auf der damaligen Herzoglichen Bibliothek in Wolfenbüttel) enthalten sind und bislang nur in einer (nach einer schlechten Abschrift im 18. Jahrhundert angefertigten) unzulänglichen Verdeutschung vorlagen,<sup>5</sup> gab dann der damalige Magdeburger Theologe Gustav Kawerau jene Lutherschen Scholien in den Bänden 3 (1885) und 4 (1886) der seit 1883 im Erscheinen begriffenen Weimarer Lutherausgabe erneut heraus. Damit erhielt die Forschung erstmalig eine brauchbare Grundlage, um in die theologische Gedankenwelt des jungen Luther tiefer einzudringen.

Wenn auch aus verschiedenen Zeugnissen<sup>6</sup> die Tatsache, daß Luther in der Zeit vor seinem Thesenanschlage noch weitere biblische Vorlesungen an der Wittenberger Universität gehalten hat, unumstößlich feststand,<sup>7</sup> so hatte es doch längere Zeit hindurch den Anschein, als ob sich die Wissenschaft mit den erwähnten Psalmenniederschriften als den einzigen erhaltenen Resten der Lutherschen Vorlesungstätigkeit aus der vorreformatorischen Periode begnügen müßte. Erst dem zu jener Zeit in Straßburg tätigen Kirchenhistoriker Johannes Ficker war es dann vergönnt, um die Jahrhundertwende nach einer alten Abschrift in der Vatikanischen Bibliothek in Rom auch die (in der damaligen Königlichen Bibliothek in Berlin seit Jahrzehnten im Schaukasten ruhende und dort völlig in Vergessenheit geratene) Originalhandschrift (Glossen und Scholien) des Reformators von seiner (an die Psalmenvorlesung unmittelbar anschließenden) *Römerbriefvorlesung* (Ostern 1515 bis Herbst 1516) neu zu entdecken; nach jahrelanger gründlicher Vorarbeit veröffentlichte er diesen Text 1908 in einer zweibändigen, geradezu mustergültigen Ausgabe,<sup>8</sup> in der er auch der Frage

<sup>4</sup> Dr. Martin Luther's erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516[!]. Nach der eigenhändigen lateinischen Handschrift Luther's auf der Königlichen öffentlichen Bibliothek zu Dresden herausgegeben (Dresden 1876), 2 Bände. Über Johann Karl Seidemann (1807—1879) und seine Bedeutung für die Lutherforschung vgl. Allgemeine Deutsche Biographie Bd. 33 (1891), S. 627—630.

<sup>5</sup> Übersetzt von dem Hallenser Diakon Friedrich Eberhard Rambach (1708 bis 1775) und veröffentlicht bei J. G. Walch, Luthers Sämtliche Schriften Bd. 9 (Halle 1743), Sp. 1472—2545; vgl. WA Bd. 3, S. 4 f. und Allg. Deutsche Biographie Bd. 28, S. 763 f.

<sup>6</sup> Luther in seiner Schrift: „Von den Conciliis und Kirchen“ von 1539 (WA Bd. 50, S. 519, 24—27) und in seiner autobiographischen Vorrede von 1545 (WA Bd. 54, S. 185, 13 f.) sowie Melanchthon in seiner kurzen Skizze über des Reformators Leben von 1546 (Corpus Reformatorum Bd. 6, Sp. 160).

<sup>7</sup> Vgl. dazu auch H. von Schubert und K. Meisinger, Zu Luthers Vorlesungstätigkeit (Heidelberg 1920), S. 9 f.

<sup>8</sup> Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. Bd. 1: Die Glosse; Bd. 2: Die Scholien (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung Bd. 1 [Leipzig 1908; 4. Aufl. ebd. 1930]). Der Entdeckung des Berliner Originals war 1899 vorausgegangen die Auffindung einer Abschrift dieses Dokumentes, die ca. 1550/60

nach Luthers theologischen und philologischen Quellen erstmals im Einzelnen systematisch nachging.

War Luthers Römerbriefkolleg inhaltlich bis dahin völlig unbekannt, so lag von dessen nächster *Vorlesung über den Galaterbrief* (Oktober 1516 bis März 1517) wenigstens die von ihm selbst zwei Jahre später mit Melanchthons Hilfe für den Druck bearbeitete Fassung („In epistolam Pauli ad Galatas commentarius“ von 1519)<sup>9</sup> vor. Da aber das Kolleg selbst noch in die Zeit vor dem Thesenanschlage, dessen stark überarbeitete Veröffentlichung dagegen erst in das Jahr der Leipziger Disputation fiel, kann der gedruckte Kommentar nur in beschränktem Maße als Zeuge für die theologischen Anschauungen des vorreformatorischen Luther ausgewertet werden. Um so bedeutsamer war es daher, daß der Heidelberger Kirchenhistoriker Hans von Schubert — ein Jahrzehnt nach Fickers Publikation der Lutherschen Römerbriefvorlesung und in enger Anlehnung an dessen editorische Methode — im Jahre 1918 die einzige bislang bekannt gewordene und seit 1912 im Melanchthonhaus in Bretten/Baden befindliche studentische Nachschrift dieser Vorlesung (Glossen und Scholien) veröffentlichte.<sup>10</sup> Zwar schon 1877 erstmals aus der Verborgenheit aufgetaucht, war sie doch bisher fast unbeachtet und der Forschung unzugänglich geblieben.<sup>11</sup>

Schließlich dauerte es dann nochmals mehr als ein volles Jahrzehnt, bis sich 1929 durch zwei Ausgaben der Lutherschen *Hebräerbriefvorlesung* (Ostern 1517 bis Ostern 1518) die letzte Lücke in unserer Kenntnis von Luthers vorreformatorischer Vorlesungstätigkeit, soweit sie sicher beglaubigt ist,<sup>12</sup> schloß. Neben der Abschrift einer ziemlich vollständigen (sowohl Glossen als Scholien enthaltenden) Nachschrift (in der Palatina in Rom), die fast gleichzeitig auch von den beiden protestantischen Theologen Emanuel Hirsch und Hanns Rückert publiziert wurde,<sup>13</sup> benutzte Ficker<sup>14</sup> bei seiner Veröffentlichung der Hebräerbriefvorlesung auch noch ein gleichfalls von ihm (in der Anhaltinischen Staatsbibliothek in Dessau) aufgefundenes Bruchstück einer unmittelbaren Nachschrift.

---

von dem Lutherschüler Johann Aurifaber, welcher des Reformators literarische Hinterlassenschaft geschäftstüchtig ausbeutete, veranstaltet worden war und die seit 1623 in der Vatikanischen Bibliothek (Palatina) in Rom aufbewahrt wird.

<sup>9</sup> WA Bd. 2, S. 443—618.

<sup>10</sup> Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516/17 (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Phil.-hist. Kl. 5 Abh. [Heidelberg 1918]).

<sup>11</sup> Vgl. Köstlin-Kawerau, Martin Luther Bd. 1 (5. Aufl. Berlin 1903), S. 107 und 751 (zu S. 107).

<sup>12</sup> Über die angebliche Titusbriefvorlesung vgl. v. Schubert-Meissinger a.a.O., S. 9 f.

<sup>13</sup> E. Hirsch und H. Rückert, Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief nach der vatikanischen Handschrift (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 13 [Berlin-Leipzig 1929]). Vgl. auch E. Vogelsang, Die Bedeutung der neuveröffentlichten Hebräerbrief-Vorlesung Luthers von 1517/18 (Tübingen 1930), S. 22 Anm. 1 sowie Theologische Studien und Kritiken Bd. 102 (1930), S. 202—210 (O. Scheel).

<sup>14</sup> Luthers Vorlesung über den Hebräerbrief 1517/18 (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung Bd. 2 [Leipzig 1929]).

Als man nach umfassenden (vor allem von Ficker durchgeführten) Nachforschungen die sichere Gewißheit zu besitzen glaubte, daß nunmehr alles auf Luthers „Initia theologica“ bezügliche Material erfaßt sei, nahm man die endgültige Veröffentlichung jener drei neutestamentlichen Vorlesungen aus den Jahren 1515/18 im Rahmen der Weimarer Lutherausgabe in Angriff, während gleichzeitig auch die Neubearbeitung der die Psaltervorlesung von 1513/15 enthaltenden und mittlerweile längst vergriffenen Bände 3 und 4 beschlossen wurde, da deren Gestalt sowohl hinsichtlich der Textwiedergabe wie auch der Kommentierung den gesteigerten Anforderungen der modernen wissenschaftlichen Forschung keineswegs mehr genügte.<sup>15</sup> Noch vor Kriegsausbruch erschien — wiederum von Ficker bearbeitet — Bd. 56 (1938) mit Luthers eigenhändiger Niederschrift seiner Römerbriefvorlesung und — teils von Ficker, teils von dessen Schüler Karl August Meissinger besorgt — Bd. 57 (1939) mit den in größerer Zahl erhaltenen und hier erstmalig veröffentlichten studentischen Nachschriften des Römerbriefkollegs sowie den bereits vorher schon anderweitig publizierten Nachschriften der Galater- und Hebräerbriefvorlesung. Die Neuauflage von Bd. 3 und 4, die durch den nach Kriegsende eingetretenen Verlust der (nur in Photokopien erhaltenen) Dresdener Lutherhandschrift sehr erschwert ist, befindet sich noch in Vorbereitung.

Während von der Psalter- und der Römerbriefvorlesung (neben verschiedenen Nachschriften der letzteren) Luthers eigenhändige Ausarbeitungen erhalten sind und auch die Nachschriften des Hebräerbriefkollegs keine größeren textkritischen Beanstandungen ergeben, ist die Galaterbriefvorlesung recht schlecht überliefert. Als Schubert 1918 die Brettener Nachschrift zusammen mit einer Reproduktion des gesamten Manuskriptes veröffentlichte, gab er sich über „die schlechte Beschaffenheit des Textes“,<sup>16</sup> den er durch mannigfache Konjekturen bereits von zahlreichen durch Hörfehler des Nachschreibers verursachten Entstellungen befreien konnte, keiner Täuschung hin. Einen nicht unwesentlichen weiteren Fortschritt in der Bereinigung des oft stark verderbten Wortlautes der Luthervorlesung bedeuteten Meissingers „Konjekturen und Emendationen“, die er der gemeinsam mit Schubert im Jahr 1920 veröffentlichten Schrift: „Zu Luthers Vorlesungstätigkeit“ beifügte.<sup>17</sup> Daß aber auch er dabei keineswegs aller Schwierigkeiten Herr geworden war, zeigt seine an gleicher Stelle abgedruckte und immer noch ziemlich umfängliche „Desideraten“-Liste.<sup>18</sup> Als Meissinger, der dann nach Schuberts Tod (1931) allein die Bearbeitung der Galaterbriefvorlesung für die Weimarer Lutherausgabe übernommen hatte, diese Publikation in dem 1939 erschienenen Band 57 vorlegte, konnte er zwar mit einer gewissen Genugtuung darauf hinweisen, daß der Text gegenüber der Schubertschen Erstausgabe an „über 300 Stellen“ verändert sei: „Die neuen

<sup>15</sup> Vgl. dazu WA Deutsche Bibel Bd. 8, S. VI f.

<sup>16</sup> A.a.O., S. XIV.

<sup>17</sup> S. 36—44.

<sup>18</sup> S. 45—47.

Lesungen und Vermutungen sind zu einem großen Teil sinnändernd“. Aber nichtsdestoweniger blieb er sich durchaus der bedrückenden Tatsache bewußt, daß „aller Kunst und Sorgfalt zum Trotz auch außer den wenigen Stellen, wo der Herausgeber die Waffen der Kritik strecken mußte, noch manches Verderbnis unerkannt in unserm Text stecken wird“. <sup>19</sup> Was menschenmöglich war, hatte Meisinger mit Scharfsinn und Akribie geleistet — im übrigen konnte hier lediglich ein neuer Textfund, für den allerdings angesichts der im Laufe des letzten halben Jahrhunderts erfolgten intensiven Durchforschung der öffentlichen Bibliotheken des In- und Auslandes nach Luthers „*Initia theologica*“ nur noch eine geringe Hoffnung bestand, entscheidend weiterhelfen. Tatsächlich ist nun im Herbst 1953 — nicht auf Grund systematischer Sucharbeit, sondern durch einen reinen Zufall — eine zweite, bisher völlig unbekannte Nachschrift von dieser Lutherschen Vorlesung aus Berliner Privatbesitz aufgetaucht. Nachdem es der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel inzwischen gelungen ist, dieses wertvolle Stück auf dem Tauschwege zu erwerben, kann es nunmehr wissenschaftlich ausgewertet werden. Da aber die Veröffentlichung des Resultates im Nachtragsband 55 der Weimarer Lutherausgabe noch längere Zeit auf sich warten läßt, sei an dieser Stelle ein vorläufiger, die wesentlichen Ergebnisse der Durcharbeit dieses Textes und seines Vergleiches mit der Brettener Handschrift zusammenfassender Bericht gegeben. Eine wichtige Einschränkung muß jedoch sogleich voraufgeschickt werden: der Wolfenbütteler Text (= W) enthält von der Lutherschen Vorlesung nur die Nachschrift der in Form von Interlinear- und Marginalglossen in den Drucktext des Galaterbriefs eingetragenen Einzelerklärungen, während man für die umfangreichen Scholien nach wie vor ausschließlich auf die wenig befriedigende Brettener Nachschrift (= B) angewiesen ist. <sup>20</sup>

## 2. *Geschichte und Beschreibung der Wolfenbütteler Nachschrift (W)*

Ebensowenig wie sich der Name des Schreibers der Wolfenbütteler Nachschrift, den man unter den Wittenberger Theologiestudenten des Wintersemesters 1516/17 <sup>21</sup> zu suchen hat, feststellen läßt, ist über den weiteren Verbleib dieser Nachschrift, die wie die Brettener in den 1516 in Wittenberg gedruckten lateinischen Text des Galaterbriefes eingetragen ist, bis zum Ende des 18. Jahrhunderts etwas Näheres zu ermitteln. Erst um diese Zeit tauchte sie auf; denn sie gehörte offenbar zu denjenigen Büchern, die damals der aus Beveren in Flandern gebürtige (und auch dort als Privatmann verstorbene) katholische Theologieprofessor Dr. Jean-François Vande

<sup>19</sup> WA Bd. 57 (Gal.), S. X.

<sup>20</sup> In der Weimarer Ausgabe füllt der Abdruck der Glossen (einschließlich des aus der Vorlage entnommenen gedruckten Textes des Galaterbriefes) nur 44 Seiten, der der Scholien dagegen 55 Seiten.

<sup>21</sup> Am 27. Oktober 1516 begann Luther die Vorlesung und beendete sie am 13. März 1517; vgl. WA Bd. 57 (Gal.), S. V und unten S. 95.

Velde (1743—1823), letzter Präsident des Großen Kollegs und letzter Bibliothekar der im Jahre 1797 aufgelösten Universität Löwen, nach seiner Emigration (im Februar 1798, um der über ihn verhängten Deportation nach Cayenne zu entgehen) während eines mehrjährigen Deutschlandbesuches erworben hatte.<sup>22</sup> Diesen benutzte er vor allem zu einer großangelegten

<sup>22</sup> Vgl. *Catalogue des livres . . . de la Bibliothèque de . . . Jean-François Vande Velde* Bd. 1 (Gent 1831), S. 30 Nr. 422: „*Divi Pauli apostoli ad Galathas epistola*. Wittemb. 1516. in 4. Le blanc des marges et entre les lignes est rempli d'écriture“ (diesen — nach Vande Veldes handschriftlichem Bücherkatalog angefertigten — gedruckten Katalog besitzt die Göttinger Staats- und Universitätsbibliothek [8<sup>o</sup> Hll XI, 797]). Die Wolfenbütteler Nachschrift enthält auf der rechten unteren Ecke von Bl. 2<sup>a</sup> Vande Veldes eigenhändigen Namenszug („J. Fr. Vande Velde“); ferner ist auf einem auf dem Titelblatt von W (Bl. 1<sup>a</sup>) aufgeklebten kleinen weißen Zettel mit Tinte die (mit obiger Katalognummer übereinstimmende) Zahl „422“ vermerkt. Die Katalogangabe beweist übrigens, daß schon damals die Scholiennachschrift nicht mehr vorhanden war. S. (1)—(4) des gedruckten Kataloges enthält eine kurze Biographie Vande Veldes; dort [S. (3)] heißt es u. a.: Vande Velde „fut forcé en février 1798 de passer de l'autre côté du Rhin. Il visita une partie de l'Allemagne, et résida successivement à Cassel, à Gotha, à Dresde, visitant les bibliothèques, et ne cessant de s'occuper de travaux utiles. Ce fut alors qu'il fit l'acquisition de la belle collection de livres allemands et autres“. Über Vande Velde vgl. ferner: *Annuaire de l'université catholique de Louvain* Bd. 29 (1865), S. 313—342 (E. H. J. Reusens, *De Joannis Francisci Van de Velde vita et meritis oratio*) und A. Scheler, *Der Apparatus Melanchthonianus des Löwener Professors Van de Velde* (Leipzig 1867 = Separatabdruck aus dem *Serapeum* Bd. 28 [1867], S. 49—61.65—78.81—91.97—105.113—122.129—136), S. 8 f.; über Vande Veldes Tätigkeit als Löwener Universitätsbibliothekar (1772 bis 1797) vgl. P. Namur, *Histoire de la bibliothèque publique de Louvain* (Brüssel-Leipzig 1841), S. 70—72.78.82—92.94—96.104.113—115.118—131. Reusens, *der a.a.O.*, S. 327 f. Anm. 2 Vande Veldes Bericht über seine Flucht abdruckt, berichtet über dessen Deutschlandaufenthalt (S. 329): „*Varias Germaniae urbes perlustrans magnam partem sibi comparavit instructissimam illam bibliothecam atque selectissimam cuiusvis generis literariam suppellectilem, quae postmodum omnium rei librariae peritorum admirationem movit et, quod dolendum nimis, ipso mortuo sub hasta publica distracta fuit*“. Bei der Versteigerung im Jahre 1833 wurde für diese wertvolle Bibliothek, deren Wert Vande Velde selbst in seinem letzten Lebensjahr auf 25.000 Gulden veranschlagte, ein Erlös von rund 60.000 Franken erzielt; über diese Bibliothek vgl. auch Namur a.a.O., S. 70 Anm. 3 und 131 f. Anm. 2 sowie Th. de Decker, *Jan Frans Van de Velde, de Eximius van Beveren* (1743—1823) (St. Nikolaas 1897), S. 215—235. Über Vande Velde vgl. auch noch P. F. X. de Ram, *De laudibus quibus veteres Lovaniensium theologi efferri possunt oratio* (Löwen 1847), S. 152—158; Th. de Decker, *Jan Frans Van de Velde, de Eximius van Beveren* (1743—1823) (St. Nikolaas 1897); ders., *Reisaanteekeningen van J. F. van de Velde* (o.O. u. J.); *Annales du XXIIIe Congrès de la Fédération archéologique et historique de Belgique* (Gent 1914) Bd. 2, S. 348 ff. (F. Claeys Bouuaert, J. F. van de Velde et l'ancienne Université de Louvain [1772—1797]); *Mélanges Moeller* (Löwen 1914) Bd. 2, S. 502 ff. (F. Claeys Bouuaert, J. F. van de Velde et les Archives de l'ancienne Université de Louvain); *Le cinquième centenaire de la faculté de théologie de l'université de Louvain* (1432—1932) (Brüssel-Löwen 1932), S. 136 (von 1774 bis 1797 war Vande Velde professeur royal d'Écriture Sainte). Vande Veldes Autobiographie ist abgedruckt in den: *Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique* Bd. 4 (1867), S. 5—19.

Sammlung von Melancthonbriefen, zu deren Herausgabe er jedoch niemals kam.<sup>23</sup> Zehn Jahre nach seinem Tod, im Jahre 1833, wurde seine (14 435 Nummern umfassende) große Bibliothek versteigert. In wessen Hand die Nachschrift der Galaterbriefvorlesung, deren wirklichen Wert man aber damals noch gar nicht erkannt hatte, geriet, ließ sich nicht ermitteln. Zum mindesten zeitweise dürfte sie aber in englischem Besitze gewesen sein.<sup>24</sup> Damals hielt man die Eintragungen möglicherweise für

<sup>23</sup> Vgl. Scheler a.a.O., S. 3—38 und Corpus Reformatorum Bd. 1 (1834), Sp. LXXXVII f. In einer autobiographischen Notiz Vande Velde heißt es: „totis coepit viribus in id incumbere, ut ejus viri [= Melancthons] epistolas omnes editas atque ineditas conquireret harumque chronologico ordine digestarum collectionem amplissimam adornaret. Itaque neque sumptibus neque labori pepercit, instituto per magnam Germaniae [partem] itinere, ut, quae hactenus latuerant, epistolas in lucem educeret editasque emendaret“ (Scheler a.a.O., S. 9). Von Dresden aus, wo er damals sein Standquartier aufgeschlagen hatte, besuchte Vande Velde in den Jahren 1798 bis 1804 u. a. die Bibliotheken und Archive in Gotha, Leipzig, Breslau, Berlin, Frankfurt a. O., Meissen, Wittenberg, Jena, Erfurt, Weimar, Göttingen, Hamburg, (Kassel), Frankfurt a. M., Aschaffenburg, Nürnberg, Altdorf, Zwickau, Freiberg, Helmstedt, Braunschweig und Bremen (Scheler a.a.O., S. 9—38). Nach einer brieflichen Notiz vom 2. September 1816 hinderte ihn sein hohes Alter, „de publier une collection complete des lettres de Melancthon, accompagnées des notes critiques, historiques et literaires“ (Corpus Reformatorum Bd. 1, Sp. LXXXVIII Anm.\*). Seine elf Bände umfassende handschriftliche Sammlung gelangte 1865 an die Königliche Bibliothek in Brüssel (Scheler a.a.O., S. 4) und wird auf der dortigen Handschriftenabteilung (Signatur: II 2146) aufbewahrt. Reusens' Bericht (a.a.O., S. 329 f.) über Vande Velde's Sammlung von Melancthonbriefen ist ganz ungenau. Vgl. auch de Decker, J. F. Van de Velde, S. 84—117.

<sup>24</sup> Diese Tatsache ergibt sich wohl aus der in englischer Sprache abgefaßten (mittlerweile wieder fast völlig getilgten) Tintenstiftnotiz am unteren Rand des Titelblattes (Bl. 1<sup>a</sup>) der Wolfenbütteler Nachschrift: „The annotations appear to [be] by Melancthon (see Dr. Kloss's Catalogue)“. Das Bändchen hat dagegen nicht, wie man aus der Bezugnahme auf den Katalog des berühmten Frankfurter Büchersammlers Dr. med. Johann Georg Burkhard Franz Kloss (1787—1854) schließen könnte, zu dessen umfangreicher (4682 Drucke und Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts zählender) Bibliothek gehört, da es in deren Versteigerungskatalog von 1835 (Catalogue of the library of Dr. Kloss, including many original and unpublished manuscripts, and printed books with ms. annotations, by Philip Melancthon. Which will be sold by auction, by Mr. Sotheby and Son [London 1835]) nicht aufgeführt ist. Mit Kloss' einzigartiger Bibliothek war von dem Londoner Antiquariat S. (Leigh) Sotheby and Son, das 1835 deren Versteigerung übernommen hatte, ohne Wissen und Willen des bisherigen Besitzers ein großangelegter Schwindel getrieben worden, indem Hunderte von Drucken des 15. und 16. Jahrhunderts, die irgendwelche handschriftliche Eintragungen aufwiesen, einfach als Melancthons Handexemplare („Melancthon's copy“) bezeichnet wurden. Da nun auch der vorliegende Druck des Galaterbriefes zeitgenössische handschriftliche Eintragungen enthält, erinnerte sich wohl dessen (unbekannter) englischer Besitzer an diese sogenannte „Melancthonbibliothek“ von Kloss und wollte nunmehr nach Sothebys Beispiel (oder war auch dieses Exemplar einmal durch die Hände jener Firma gegangen?) die vorliegenden Eintragungen — natürlich gleichfalls irrigerweise. — auch Melancthon zuschreiben. Über Kloss und seine einzigartige Bibliothek vgl. außer dem bereits erwähnten Katalog von 1835 (vorh. Staats- und Universitäts-Bibl. Göttingen [8<sup>o</sup> Hll XI, 2240] und Melancthon-

Melanchthonsches Gut. 1941 wurde die Nachschrift in einem Katalog des Antiquars Josef Martini in Lugano<sup>25</sup> angeboten, von dem sie dann der Berliner Antiquar Gerd Rosen kaufte. Nachdem mittlerweile der wahre Charakter der Eintragungen und ihre Bedeutung festgestellt worden war, gelangte das schmale Bändchen im Sommer 1954 auf dem Tauschwege an die Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel, in deren Bestände es unter der Signatur: „Novissimi 205“ eingereiht wurde.

Die Wolfenbütteler Vorlesungsnachschrift W ist in dem Quartdruck des Vulgatatextes des Galaterbriefes enthalten, welchen der (seit 1508 in Wittenberg tätige) Drucker Johann Rhau-Grunenberg<sup>26</sup> auf Luthers Veranlassung und unter dessen Mitwirkung<sup>27</sup> 1516 für jene Vorlesung mit breitem Zeilenabstand hergestellt hatte; die Ausgabe trägt den Titel: „Diui Pauli Apostoli ad Galathas Epistola“. Für die Einzelheiten dieses Druckes, der drei Bogen (A—C) zu je vier Blättern, also insgesamt zwölf (von moderner Hand mit Bleistift durchgezählte) Blätter enthält, kann hier auf

haus in Bretten) und dem darauf fußenden Tafelwerk von S. L. Sotheby, *Observations upon the handwriting of Philip Melancthon. Illustrated with fac-similes from his marginal annotations, his common place-book and his epistolary correspondence. Also, a few specimens of the autograph of Martin Luther, with explanatory remarks* (London 1839) (vorh. Göttingen [2<sup>o</sup> Hlb IV, 1794] und Bretten) (als nur um Tafel XXXIV erweiterte Titelaufgabe 1840 erneut veröffentlicht unter dem Titel: *Unpublished documents, marginal notes and memoranda, in the autograph of Philip Melancthon and of Martin Luther. With numerous fac-similes. Accompanied with observations upon the varieties of style in the handwriting of these illustrious reformers* [vorh. Bretten]) noch: K. Hartfelder, *Melancthoniana paedagogica* (Leipzig 1892), S. 228 f; *Zeitschrift für Bücherfreunde* Bd. 6, I (1902/03), S. 201—205 und Bd. 7, I (1903/04), S. 205—209; G. A. E. Bogert, *Die großen Bibliophilen. Geschichte der Büchersammler und ihrer Sammlungen* Bd. 1 (Leipzig 1922), S. 340 f.

Zu der Vermutung, daß die Galaterbriefnachschrift aus Vande Veldes Nachlaß bereits 1833 nach England gelangte, vgl. *Corpus Reformatorum* Bd. 1, Sp. LXXXVIII („haeredes defuncti constituisse eam [= bibliothecam] simul cum manuscriptis publice sub hasta vendere, adesse vero etiam Anglos bibliomanos, qui omnem van der Veldii supellectilem litterariam simul emere conarentur“) und Scheler a.a.O., S. 11 („Le premier volume [einer von Vande Velde angelegten Abschriftensammlung] a été vendu à la vente de la bibl. et est passé en Angleterre“).

<sup>25</sup> Katalog XXVIII Nr. 135: „Each page is covered with numerous long and extremely interesting marginal and interlinear notes by the hand of a contemporary learned German theologian and scholar. The writing is very similar to that of Martin Luther's Latin letter reproduced in G. Mentz, *Handschriften der Reformationszeit*, Bonn 1912, plate 4b“.

Da diese Firma Martini mit dem Tode ihres Besitzers zu bestehen aufgehört hat, ließen sich auf diesem Wege keine weiteren Einzelheiten über die frühere Besitzgeschichte der Nachschrift ermitteln.

<sup>26</sup> Rhau-Grunenberg als Drucker ergibt sich aus dem Impressum (auf Bl. C 4<sup>n</sup>). Über diesen aus Grünberg in Hessen stammenden Drucker, der damals im Wittenberger Augustinerkloster oder in dessen unmittelbarer Nähe seine Werkstatt aufgeschlagen hatte, vgl. H. Volz, *Hundert Jahre Wittenberger Bibel-druck 1522—1626* (Göttingen 1954), S. 13 Anm. 7.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Volz a.a.O., S. 13 und Anm. 11.

die von Meisinger gelieferte Beschreibung des gleichartigen Brettener Exemplares verwiesen werden.<sup>28</sup>

Die handschriftlichen Eintragungen in W befinden sich nur auf Bl. 1—11, während das letzte Blatt (mit dem Impressum auf der Vorderseite) unbeschrieben ist. Handelt es sich bei den zahlreichen Notizen auf Bl. 2<sup>a</sup>—11<sup>b</sup> (mit einer Ausnahme [Bl. 2<sup>a</sup>]) ausschließlich um die von Luther im Kolleg diktieren Interlinear- und Marginalglossen, so begegnen auf Bl. 1<sup>a</sup>—2<sup>a</sup> drei (von der gleichen Hand wie die Glossen herrührende) größere zusammenhängende Eintragungen, die sich durch die seltene Anwendung der sonst überaus zahlreichen Kürzungszeichen und durch teilweise Benutzung roter Tinte von den Glossen abheben, aber doch auch wohl irgendwie mit der Lutherschen Vorlesung in Verbindung stehen dürften.<sup>29</sup>

Abgesehen von den bereits erwähnten neueren Besitzvermerken usw. sowie einigen späteren belanglosen (mit ganz heller Tinte geschriebenen) glossenartigen Notizen<sup>30</sup> einer zweiten Hand, die zwar ebenfalls dem 16. Jahrhundert angehört, sich aber durch ihre nach links geneigten Schriftzüge deutlich von der ersten abhebt, und einer dritten nur einmal begegnenden Hand (ihr f unterscheidet sie von den andern beiden), die an einer Stelle den Glossentext korrigiert und richtig ergänzt hat,<sup>31</sup> stammen alle sonstigen Eintragungen von dem gleichen studentischen Schreiber. Meist benutzte er eine bräunliche Tinte, die jedoch eine wechselnde Färbung zeigt. Die Schriftzüge sind (infolge verschieden starker Feder) nicht immer gleichbleibend stark und groß. Während die bereits genannte längere Eintragung (zu Gal. 1, 4) auf dem unteren Rand von Bl. 2<sup>a</sup> vollständig mit roter Tinte geschrieben ist, wurde bei der auf Bl. 1<sup>b</sup> (gleichfalls zu Gal. 1, 4) rote Tinte im Wechsel mit brauner verwandt. Auf Bl. 5<sup>b</sup> und 6<sup>a</sup> sind nur die biblischen

<sup>28</sup> WA Bd. 57 (Gal.), S. IV—VI. Vgl. auch die in Schuberts Ausgabe befindliche Reproduktion. Außer dem Wolfenbütteler und dem Brettener Exemplar hat sich bisher kein weiteres von dieser Ausgabe ermitteln lassen (dieser Druck fehlt auch bei G. W. Panzer, *Annales typographici* Bd. 9 [Nürnberg 1801], S. 70).

Vom drucktechnischen Standpunkt aus ist sowohl bei dem Wolfenbütteler wie auch bei dem Brettener Exemplar bemerkenswert, daß auf dem Titelblatt die beiden letzten Zeilen von Bl. A4<sup>a</sup> (= Bl. 4<sup>a</sup>) und auf der letzten (unbedruckten) Seite das Impressum von Bl. C4<sup>a</sup> (= Bl. 12<sup>a</sup>) als Stützsatz (und daher ohne Durchschuß) benutzt sind und sich dort in Blinddruck abgezeichnet haben.

<sup>29</sup> Vgl. dazu unten S. 92—95.

<sup>30</sup> Auf Bl. 7<sup>a</sup> und <sup>b</sup> zu Gal. 4,4—6. Zu „plenitudo temporis“ ist hinzugefügt: „tempus a deo electum“, zu „factum ex muliere“: „natum virgine“, zu „redimeret“: „in libertatem assereret“, zu „adoptionem“: „electionem“, zu „filiorum“: „dii“ und zu „Quoniam“: „Paulus dicit“. Da die Worte „natum virgine“ in eine Lücke zwischen den Interlinearglossen hineingezwängt sind, sind diese wenigen Notizen offensichtlich späteren Ursprunges.

<sup>31</sup> In der Randglosse zu Gal. 4,4 war der Nachschreiber offenbar nicht mitgekommen; er schrieb nur (im Wort abbrechend): „... et econtra mi“, die andere Hand korrigierte mit schwärzlicher Tinte „et“ in „sed“ und ergänzte (wohl nach einer anderen Nachschrift) den nunmehr mit B gleichlautenden Text: „missio filii fecit tempus plenitudinis“ (WA Bd. 57 [Gal.], S. 30,15 f.).

Stichworte der Randglossen (und zwar wohl erst nachträglich) rot unterstrichen. Einige wenige Korrekturen sind später mit schwarzer Tinte ausgeführt (auf Bl. 5<sup>b</sup> und 11<sup>a</sup>).<sup>32</sup> Trotz ihrer Kleinheit ist die Schrift im allgemeinen recht gut lesbar. Mit Ausnahme von Bl. 4<sup>b</sup>, 5<sup>b</sup>, 8<sup>b</sup>—9<sup>b</sup> und 10<sup>b</sup>, wo schärferes Beschneiden am linken bzw. rechten Rande geringfügige Textverluste verursacht hat, sind die handschriftlichen Eintragungen vollständig erhalten.

Der ganze Text ist in lateinischer Sprache niedergeschrieben (die drei in der Brettener Handschrift bei Gal. 5, 16 als späterer Zusatz bezeugenden deutschen Worte [„*der alt Adam*“] fehlen in W). Die vereinzelt vorkommenden griechischen Worte sind — dem Zeitgebrauche entsprechend — gleichfalls mit lateinischen Buchstaben wiedergegeben.

Luthers Angaben entsprechend ist ebenso wie in B auch in W der gedruckte Text von dem Nachschreiber mehrfach handschriftlich geändert.<sup>33</sup>

Nach dem Erwerb der Nachschrift durch die Wolfenbütteler Bibliothek ist der bisherige buntgemusterte Pappereinband, der aus der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg stammen dürfte und weder auf seinen Außen- noch Innenseiten irgendwelche auf die Vorgeschichte des Bändchens bezügliche Aufschriften oder Eintragungen enthielt, durch einen kunstvollen braunen Ganzledereinband mit Goldpressung ersetzt (mit dem Deckelaufdruck: „Martin Luther Galaterbriefvorlesung 1516—17“).

### 3. Die Glossennachschrift in W und ihr Verhältnis zu B

Indem wir uns — unter vorläufiger Ausscheidung der auf Bl. 1<sup>a</sup>—2<sup>a</sup> enthaltenen drei größeren zusammenhängenden Eintragungen<sup>34</sup> — nunmehr der Untersuchung der Glossennachschrift selbst zuwenden, erhebt sich als erstes die Frage, ob (wie bei der Brettener Handschrift) auch in der Wolfenbütteler eine direkte studentische Nachschrift oder aber nur die Abschrift einer solchen vorliegt — eine Frage, der insofern erhöhte Bedeutung zukommt, als man bei einer Abschrift außer mit den unvermeidlichen Hör- und Schreibfehlern des Nachschreibers zusätzlich auch noch mit eventuellen Lesefehlern und etwaigen versehentlichen Auslassungen des Abschreibers rechnen muß. Bei der Wolfenbütteler Handschrift macht es der öfters bei zusammengehörigen Marginal- und Interlinearglossen gleichzeitig auftretende Wechsel in der Tintenfärbung oder in der (durch einen Wechsel in der Feder bedingten) Stärke und Größe der Schriftzüge<sup>35</sup> sowie die vielfache Benutzung von Kürzungszeichen (um dem gesprochenen Wort besser

<sup>32</sup> Vgl. unten S. 83 Anm. 40.

<sup>33</sup> Nur in B, nicht aber in W finden sich die Korrekturen: WA Bd. 57 (Gal.), S. 6,3; 12,17; 14,11 und 13; 18,1; 20,11; 21,11; 25,2.

<sup>34</sup> Vgl. darüber unten S. 92—95.

<sup>35</sup> Beispielsweise bei Gal. 1,6; 1,15; 2,6; 3,1; 3,9; 4,12; 4,15; 4,19; 5,4; 5,10; 6,7.

folgen zu können<sup>36</sup>) von vornherein wahrscheinlich, daß es sich auch bei W um eine unmittelbare Nachschrift handelt. Wenn aber nun sowohl in der Wolfenbütteler wie in der Brettener Handschrift, die nachweislich eine unmittelbare Nachschrift darstellt,<sup>37</sup> fast überall an den gleichen Stellen ein Wechsel in der Tintenfarbe und den Schriftzügen begegnet, so liefert diese Feststellung den untrüglichen Beweis dafür, daß Luther dort jeweils eine neue Kollegstunde begann<sup>38</sup> und wir daher in W gleichfalls eine direkte Nachschrift und nicht etwa die Kopie einer solchen besitzen. Daher bilden W und B zwei auf derselben Überlieferungsstufe stehende Textzeugen.

Vergleicht man nun den von W und B dargebotenen Glossentext miteinander, so ergeben sich im Wortlaut beider Nachschriften — als zwangsläufige Folge des ihnen zugrundeliegenden Lutherschen Diktates — weitgehende Übereinstimmungen, wie sie auch bei den Nachschriften der Römerbriefvorlesung zu beobachten sind.<sup>39</sup> Während aber der Text in B durch zahlreiche Fehler stark entstellt ist, überliefert ihn W, wie die folgenden Gegenüberstellungen eindeutig zeigen, in sehr viel besserer Form. Wenn demgegenüber auch in W manche Hör- oder Schreibfehler begegnen,<sup>40</sup> so

<sup>36</sup> In den Eintragungen auf Bl. 1<sup>a</sup> und <sup>b</sup> (= unten S. 93 f.), die offenbar keine unmittelbaren Kollegnachschriften darstellen, begegnen bezeichnenderweise viel weniger Kürzungszeichen.

<sup>37</sup> Zum mindesten an einer Stelle (innerhalb der nur von B überlieferten Scholien) hat aber der Nachschreiber von B eine Kollegstunde versäumt und dann bei der Abschrift aus einer anderen Nachschrift versehentlich ein bereits von ihm selbst nachgeschriebenes Stück wiederholt; vgl. WA Bd. 57 (Gal.), S. VIII und 59,4—16.

<sup>38</sup> Über die Abgrenzung der einzelnen Kollegstunden vgl. unten S. 95 f.

<sup>39</sup> Vgl. WA Bd. 57 (Röm.), S. XII.

<sup>40</sup> Beispielsweise WA Bd. 57 (Gal.), S. 5,13: testatur] testantur; 7,24: cauda] causa; S. 8,4: sum conuersus sum; S. 11,14: constitutis] constitutus; S. 13,18: subintroductos] subintroductus; S. 13,20: in se ipso non sit malum in se ipso; S. 14,2: censerent] penserent; S. 14,5 Gentes ad [statt: ac] galathas; S. 15,9: essent] esset; S. 16,6: prohibitos] prohibitus; S. 16,14: ac] a; S. 16,16: ac] hac; S. 17,29: opera] offerat; S. 19,8 soli Deo] solo deo; S. 19,12: mortuo] mortuus; S. 19,14: habet] homo; S. 25,16: fiat] fiet; S. 25,18: respondeat] respondet; S. 28,20: non fehlt; S. 32,24: respuendum] respondendum; S. 33,8: humanos] cum manu; S. 33,16: oculus] oculos; S. 33,28: sui [statt: suis] subditis; S. 39,15: Apostoli] apostolus; S. 40,1: recto] rectu; S. 42,19: referuntur (= Hieronymus-Zitat)] reperiuntur; S. 45,16: sis] sit; S. 47,22: prevaricator es] prevaricatores; S. 47,25: auxerint] auserint; S. 48,11: disputator] disputatus (derartige Schreib- oder Hörfehler sind im Folgenden nicht verzeichnet).

Gelegentlich hat auch der Schreiber von W (wie sehr oft der von B) bei Luthers Diktat nicht bemerkt, daß die Glosse bereits zu Ende war und Luther schon wieder den gedruckten Text vorlas, dessen erste Worte dann noch der vorangehenden Glosse in W handschriftlich angefügt sind: S. 24,14; de vno; S. 29,7: licet sit; S. 31,14; ideo timeo; S. 41,2 hat er den Irrtum sogleich bemerkt und die Textworte: „mordetis et“ wieder getilgt (ebenso S. 28,12 den Ansatz von „Non“ und S. 7,20: „Jer“).

In der Randglosse S. 44,16 hat der Schreiber von W offenbar dem Diktat nicht folgen können und daher die (durch eine kleine Lücke angedeuteten) Worte: „se ipsi vane gloriabantur“ ausgelassen. S. 44,24 fehlt der Schluß des

steht doch deren Zahl in keinem Verhältnis zu der großen Menge der in B enthaltenen schweren Verderbnisse.

Von den zahlreichen Konjekturen und Verbesserungsvorschlägen bei offensichtlich verderbten Stellen in B, bei denen Meissinger (= M) nach Ausweis von W im Wortlaut oder wenigstens sinngemäß das Richtige getroffen hat, seien — unter Ausschaltung der vielen durch einen relativ einfachen Eingriff zu korrigierenden Hör- und Schreibfehler von B — nur folgende charakteristische Beispiele aufgeführt:

- S. 5,7<sup>41</sup>: via] quia  
 —,15: in B *fehlendes* pocius von M *sinngemäß ergänzt* (W: plus)  
 6,12: sit vel est] sit  
 12,20: senatores] zelatores  
 14,14: promissum] commissum  
 16,14: si . . . eos] sic . . . eo  
 17,12: similes B] dissimiles M / non . . . similes W  
 20,23: nullum] nondum  
 21,17: visibilis igne] visibili signo  
 22,21: quia] quia qui  
 23,2: in B *fehlendes* mentiri *richtig ergänzt* (vgl. *App. z. St.*): mentiri non potest  
 —,21: amittit] omittit  
 24,3: in B *fehlendes* que [= quae] *richtig ergänzt*  
 30,14: clamore] amore  
 34,12: ferunt tamen] veruntamen

Bibelzitates („imbecillitates infirmorum sustinere“). S. 30,15/16 ist die unvollendet gelassene Randglosse auf Grund einer anderen Nachschrift von fremder Hand richtig ergänzt (vgl. oben S. 80 Anm. 31). Verschiedentlich hat aber auch der Schreiber von W selbst nachträgliche Korrekturen vorgenommen. S. 6,22 hatte er das griechische Wort: *ὄντως* bei Luthers Diktat offenbar nicht verstanden und trug es daher später mit spitzerer Feder in eine dafür frei gelassene Lücke nach („hutos“); ebenso sind anscheinend S. 43,20 die beiden Worte: „rebellibus etc.“ (= B) später hinzugesetzt. S. 21,7 korrigierte der Nachschreiber das (mit brauner Tinte geschriebene) falsche Wort: „reputamini“ mit schwarzer Tinte in „reuertamini“ (= B); gleichfalls mit anderer Tinte fügte er zu der Interlinearglosse S. 21,11 („Non est in greco“) später die (in B fehlende) Erläuterung: „scriptum videlicet“ hinzu. S. 31,13 ergänzte er die Interlinearglosse nachträglich mit hellerer Tinte durch die (in B fehlenden) Worte: „ut cenophagia“. Mit schwarzer Tinte nahm er S. 45,25 in den beiden Worten: „Catechio“ und „Catechumenos“ Korrekturen vor. Ein in B verbesserter Hörfehler („diligertitis“ statt richtig: „intelligertitis“) ist S. 34,19 f. in W stehen geblieben.

Luthers sächsische Aussprache, die in B häufig ihren Niederschlag gefunden hat (vgl. WA Bd. 57 [Gal.], S. IX f. sowie auch Bd. 57 [Röm.], S. XXXIV und Anm. 1), macht sich in W nur an einer Stelle (S. 38,19) bemerkbar: „enerdiam“ statt: „energiam“.

<sup>41</sup> Wo im Folgenden nur Seiten- und Zeilenzahl angeführt ist, bezieht sich dieses Zitat stets auf Meissingers Veröffentlichung der Galaterbriefvorlesung in WA Bd. 57 (Gal.).

- 38,1: vite] fidei  
 39,19: lege] leue  
 42,20: in B *fehlendes opera richtig ergänzt*  
 48,25: statuit] statuunt.

An einzelnen Stellen hat jedoch Meissinger, wie die richtigen Lesarten von W jetzt zeigen, einen verfehlten Konjekturevorschlag gemacht:

- S. 7,15: vere omnium B / vero nomine M / vere nimium W  
 14,19: legis B / fidei M / dei W  
 16,11: benefactum atque probantes B / benefacto atque probantes M / benefactum approbantes W  
 21,5: noscitis B / nossetis M / nosceretis W  
 —,21: fructu spirituali quam carnali B / fructus spiritualis quam carnalis M / spirituale, sed carnale W  
 25,24: diabolica B / et abolita M / fides, abolita W  
 27,9/10: non est custos B / nomen est custodis M / est custos W  
 —,17: et supra vt B / ut supra. Et M / et supra legem ut W  
 35,14: non peccatis B / non [sub] peccatis M / a peccatis W  
 37,1: tantum vt prius estimastis vt supra B / tanti prius estimastis, ut supra M / tantum existimastis vt supra c[apitulo] preced[ente] W  
 38,14: sincere et spiritualem doctrinam B / sinceram et spiritualem doctrinam M / sincere et spiritualis doctrine W  
 46,25: reperitur B / perituro M / veteri W.

Der richtige Wortlaut mehrerer in B enthaltener verderbter Textstellen, die Meissinger nicht zu korrigieren vermochte, ergibt sich jetzt aus W:

- S. 6,19: perstruens] praestruens  
 23,20: propriis ex videretur B / ex propriis videretur M / ex propriis loqui videretur W  
 26,11: mediatur] mereatur  
 30,13: *das in B fehlende Wort lautet in W: heredes*  
 36,26/S. 37,13: male diuisit igitur a mag[n]itudine B / male diuisit 'igitur'... De magnitudine M / ad precedencia illud copulauit, sed peius. Igitur a magnitudine W  
 39,24: suffessus] subuersus  
 41,4: volunt] volo  
 43,6: quoniam] quin.

Von Meissinger nicht bemerkte Textverderbnisse liegen in B an folgenden Stellen vor, wo wiederum W die richtige Lesart bietet:

- S. 6,22/23: aliquando 'tam'] aliquando 'sic', aliquando 'tam'  
 9,25: refellit B / refellat M / repellat W  
 12,10: Tunc] Hunc  
 14,2: liberet] libere (*Komma hinter legis ist zu tilgen*)

- 18,23: occupationem] obiurgationem  
 22,12: adversans] auersans  
 25,14: est] esset  
 —,19: pro] post  
 32,11: potuissetis] potuissetis excepisse  
 36,2/3: exemplar vel similitudinem] ad similitudinem vel exemplar  
 —,7: prosequitur] persequitur  
 42,20: numerata] nominata (= Hieronymus)

Ferner ergibt sich aus W — teilweise durch die vom Nachschreiber zu den Marginalglossen öfters hinzugefügten Stichworte — eine andere Zuordnung von Glossen zum Bibeltext, als wie sie Meisinger vorgenommen hat:

- S. 5,7/8: *lautet: Paulus apostolus utique verus quia (via B Fehler) non ab hominibus / qui (quia B Fehler) non a Deo, quales vos habetis modo W B*
- 7,12: *die Verweisungszahl <sup>5</sup> gehört zu Zl. 13: accepistis*
- 10,14: *Deinde gehört in Zl. 15 zu post annos (die Glosse Zl. 14/15: de quo bis interficerent' gehört zu: Damascum)*
- 17,16: *sed gehört zu: nisi (per ist in B als nächstes Textwort bereits gestrichen)*
- 21,12: *spiritum accepit tribuenti deo steht in W über Zl. 11: Sicut scriptum est (ähnlich in B)*
- 22,8: *die Verweisungszahl <sup>2</sup> gehört zu Zl. 10: permanserit*
- 23,18/20: *Quia dure bis videretur gehört als neue Glosse zu Zl. 9: quia scriptum est (so auch in B)*
- 25,2/3: *die Glosse gehört hinter: Hoc autem (dico in Zl. 3 ist in B als nächstes Textwort zu streichen)*
- ,4: *die Verweisungszahl <sup>3</sup> gehört zu Zl. 4: deo*
- 26,1: *valet gehört zu: Quid igitur (lex ist in B als nächstes Textwort zu streichen)*
- 29,12/13: *constricti gehört hinter: servitutum (servitute B)*
- 30,11: *relativa sicut pater et filius (fehlt in W) gehört wohl zu Zl. 9: misit deus spiritum filii sui*
- 28,1: *et ideo gehört zu: Non est (so W und B)*
- 32,8: *die Verweisungszahl <sup>1</sup> gehört (laut Hinweiszeichen in W) zu Zl. 8: sapientes*
- ,18 f.: *Et ille bis Apostoli (fehlt in W) gehört zu: infirmitatem carnis (vgl. WA Bd. 2, S. 544, 7)*
- 33,5: *hinter: loquor ist von Zl. 4 bzw. 6 einzuordnen: verum dicens uobis quidem? (so W und B)*
- 34,10/35,1: *sine promissione bis carnis gehört nur zu: secundum carnem (natus est [S. 35,1] sind in B als nächste Textworte zu streichen)*
- 36,4: *Ismahel gehört zu: is (qui fuerat secundum carnem natus [Zl. 5] sind in B als nächste Textworte zu streichen)*

- 39,6: q. d. falsum est gehört (laut W und B) zu Zl. 7: **Ego autem**  
 40,9: Grecus 'in hoc' gehört (laut W und B) zu Zl. 12: **Diligens**  
 45,24/25: Non verbo bis veritate gehört (laut W) zu Zl. 11: **et sic**  
 (et sic [Zl. 24] sind in B als nächste Textworte zu streichen).

Verlesungen Meissingers (und meist auch schon Schuberts) liegen an folgenden Stellen vor, wo sowohl W als auch B den gleichen richtigen Text bieten:

- S. 7,18: gratia] gratiam W B (so auch Hieronymus [MPL 26,343])  
 8,13: praedicatam] praedicatum [scil. evangelium] W B (B hat  
 [ebenso wie W] acceptam [scil. gratiam] und nicht, wie M  
 im App. Zl. 13 notiert, accepta)  
 11,7: ipsum] primum W B  
 14,22: tum] tamen W B  
 18,15: contradictorem] contradictorium W B  
 20,11: iam(?)] esse W B  
 23,16: prevaricatus] preuaricator W B  
 27,7: sive usque ad dum] ad siue usque dum W B  
 35,10: conterminans] conterminos [lies: conterminus] W B  
 36,23: videbatur] nitebatur  
 47,18: qui] qua W B.

Bei einer größeren Zahl von Stellen wird man gegen Meissingers Konjekturen doch vorerst an dem jetzt durch W bestätigten Text von B festhalten und, ehe man derartige Besserungsversuche übernimmt, vorher noch einmal genau überprüfen müssen, ob sich dem nunmehr durch zwei voneinander unabhängige Zeugen gestützten ursprünglichen Wortlaut nicht doch ein brauchbarer Sinn abgewinnen läßt. Es handelt sich dabei um folgende Stellen (ein Stern vor der Seiten- und Zeilenzahl bezeichnet eine wohl unnötige Konjektur):

- \* S. 6,17/18: sententiaque W B / sententia atque M  
 \* 7,22: faciet W B / faciat M (Luther hat „ut“ des Hieronymus-Zitates fortgelassen)  
 \* 9,25: ut W B / et M  
 \* 11,26: sparsim W B / passim (?) M  
 13,21: dimittit W B / admittit M  
 \* 14,16: quod W B / ut M  
 \* 15,11: obtulerunt W B / obtulerant M  
 16,13: restitissent W B / restitisset M  
 \* 17,5: falsi W B / false M  
 —,6: corrigeretur W B / corrigerentur M  
 —,9: das von M ergänzte ritu fehlt in W und B  
 —,21: iustificet W B / iustificat M  
 —,24: Judeus W B / Judeos M  
 \* 18,1: tanquam W B / quanquam M

- \* 18,2: deputatur W B / reputatur M  
 \* 20,24: sine iusticia vos agere W B / sine [eo] vos iusticia egere M  
 21,12: tribuenti W B / tribuente M  
 22,16: ad W B / et M iustificat W B / iustificant M  
 23,11: placet W B / placeat M  
 \* 24,19: suadet W B / persuadet M  
 \* 25,9: Et W B / ex M  
 \* —,13: Quid W B / [ad] quid M  
 31,22: literam W B / littera M  
 \* 39,6: quantus quantus [= wie groß auch immer] W B / quantus M  
 \* 43,3: sed supra (scil. legem) W B / ut supra M  
 44,9: decepta W B / decepti M  
 47,21: seruant W B / servent M  
 \* 48,11: facessat [= er möge sich entfernen] W B / lacessat M.

Überblickt man nun den gesamten Glossenbestand von W und B, so ergeben sich (von zahlreicheren kleineren, unten S. 89—91 zusammengestellten Differenzen abgesehen) zwei bedeutsamere Unterschiede.

Einmal weichen W und B in den ersten Zeilen von Kapitel 5 (v. 1—3) sowohl bei den Interlinearglossen wie auch bei den Marginalglossen aus unerklärlichen Gründen entgegen der sonst zu beobachtenden Parallelität beider Texte im Wortlaut so stark voneinander ab, daß sich zwangsläufig die Frage erhebt, ob an dieser Stelle überhaupt das gleiche Diktat zugrundeliegt. Die betreffenden Unterschiede ergeben sich aus folgender Gegenüberstellung:

S. 36,19	B: quia in lege et timore servili premuntur	W: quia et timor et amor servilium grave onus est. timore pene et amore eiusmodi
ebd.	implicari	in lege esse
S. 37,2	circumcidantur... putent	circumcidamini . . . putatis
S. 37,3/4	cum sit fiducia in sola gratia	plus quam in gratiam christi, in qua sola est fiducia salutis et meriti
S. 37,5/6	tanquam (tantum B) necessarium [sit] (necessario B) ad salutem	illam circumcisionem tamquam salutarem appetenti et necessariam
S. 37,12	merito	lege
S. 36,29 / 37,13	male divisit	ad precedencia illud copulavit, sed peius
S. 37,13	loquitur ad eos	nunc eos alloqui[tur].

Eine ähnliche Differenz, wenn auch kleineren Umfanges, liegt ferner bei Gal. 4,3 und 15 vor. Im ersten Fall (S. 29, 21/22) hat die Interlinear-

glosse in W und B über die „elementa“ einen völlig abweichenden Inhalt (den Text von W vgl. unten S. 90). Da aber in B die Glosse mit hellerer Tinte als der umgebende Text geschrieben ist, dürfte es sich dabei dort um eine spätere Hinzufügung, deren Luthersche Herkunft zudem zweifelhaft ist, handeln. Der Schriftduktus ähnelt dem in der häuslichen Nachtragung der Scholie zu Gal. 1,10 (S. 58,16—59,16).

Der umgekehrte Fall scheint aber bei der anderen Stelle (Gal. 4,15) vorzuliegen; während nämlich hier in B Matth. 5,29 zitiert ist (S. 33,18), ist in W dagegen, und zwar mit hellerer Tinte (also offenbar als späterer Zusatz) 1. Mos. 3,7 und Hiob 3,3 im Wortlaut angeführt.

Der zweite größere Unterschied zwischen B und W liegt darin, daß B mehr als ein Dutzend Randglossen und verschiedene Interlinearglossen aufweist, die in W fehlen.

Auch hier deuten gelegentliche Differenzen in Tintenfärbung oder Schriftduktus darauf hin, daß wenigstens ein Teil von ihnen erst später in B eingefügt ist und damit ihr Lutherscher Ursprung zum mindesten zweifelhaft sein muß. Es handelt sich dabei um folgende *Randglossen*:

S. 8,14—27; 24,26 u. 27; 25,25; 26,19; 29,15; 35,18; 40,20—22; 41,17 f.; 43,18 (zu S. 24,26 vgl. aber WA Bd. 2, S. 518,25).

Bei den übrigen Randglossen, die sich in Schriftduktus und Tintenfarbe nicht von ihrer Umgebung abheben (S. 9,21; 10,19; 13,26; 19,22—29; 31,18 f. u. 25; 32,18 f.; 33,18 f.; 37,22), handelt es sich wohl um Bemerkungen Luthers, die er außerhalb des Diktats machte und die infolgedessen in W fehlen, aber wenigstens teilweise durch den Lutherschen Kommentar von 1519 gesichert sind.

Was nun die *Interlinearglossen* anlangt, so sind zweifelsohne folgende Stücke in B später nachgetragen: S. 30,7/8; 40,3 und 7 (mit größerer Schrift) und 12; 41,7; 42,13/14; 43,1; 44,1; hier muß es daher fraglich erscheinen, wieweit sie auf Luther zurückgehen (nur S. 40,12 und 42,13/14 scheinen durch Luthers Kommentar von 1519 gesichert zu sein).

Im Folgenden seien schließlich nun noch die sonstigen Textunterschiede in den Glossen von W und B verzeichnet, soweit sie nicht bereits schon in den vorangegangenen Zusammenstellungen berücksichtigt wurden und soweit sie inhaltlich von Belang sind. Der besseren Übersicht wegen sind dabei grundsätzlich fortgelassen bloße Änderungen in der Wortstellung sowie Abweichungen in Stellenangaben oder im Wortlaut biblischer Zitate, ferner der fast regelmäßige Fortfall des einleitenden „idest“ oder „scilicet“ in W (wo stattdessen meist ein Doppelpunkt steht) sowie die in W oft erfolgte (und oben S. 86f. bereits ausgewertete) Hinzufügung des biblischen Stichwortes zu den Randglossen, um auf diese Weise deren Zugehörigkeit zu den betreffenden Textstellen eindeutig zu markieren. Auf der Textgrundlage von M sind im Folgenden die Abweichungen von W notiert:

- S. 5,11: In] Notandum, quod in 19 est, quod 'missus'] quod 'missus' significat 22 dicitur *fehlt*
- S. 6,1 resuscitationem] suscitationem 3 **ecclesiae** [= *Drucktext*] *nicht korrigiert* 10 tenebrarum] tenebrarum Colosen. 1 [= 1,13] 11 merita] meritum 12 proprie] propria 15 persecutore] persecutorum
- S. 7,1 *zu ab eo*: a deo 2 sua *fehlt* per *fehlt* 3 sit] est 13 vel... vel] siue... siue 19 autem Apostolus *fehlt* 27 ex integro *fehlt*
- S. 8,7 placerem] placeam 11 hominibus] humana
- S. 9,1/2 Gentibus] credentibus 7 quesivi] vidi 8 mihi *fehlt* 12 ergo *bis* persequer *fehlt* 14 christianismo] christi Iudaismo 18 legis] leges 24 possit] posset
- S. 10,1 et] aut 2 mea] mei 4 *zu in me*: hic (in me) non accusatiui, sed ablatiui casus apud Iero[nimum] habetur [= *MSL* 26,350 f.] 7/8 vel collationem *fehlt* 8/9 non habentibus spiritum Dei *fehlt* 25 faceret] facere
- S. 11,1 post] quos 9 necessario] necessarium 11 'regiones'] 'regiones' grece 16 Dei plenus laude] plenus gratia dei 20 demissus] emissus 29 vel impugnari *fehlt*
- S. 12,12 sine *fehlt* 15 legem] legi 17 **ne forte** [= *Drucktext*] *nicht korrigiert* 18 Fortissimum] Potissimum 27 In] Non est in greco. In
- S. 13,1 i. e. aliquo *fehlt* 2 aut iactaretur *fehlt* 4 cucurrisse] concurrisse 11 quando volumus *fehlt* 16 istam] ipsam 23 est circumcidi (= *Augustin*]) et circumcisis
- S. 14,3 sentenciis] sententia 10 autem *fehlt* 12 suum] summum 16 creditum est evangelium *fehlt*
- S. 15,10 sc. apostoli essemus *fehlt* 17 contulisset] contulissent sed econtra *fehlt* (econtra *steht in B hinter*: reprobauerunt; sed *fehlt dort auch*)
- S. 16,2 infra] infra dixit Cephe coram omnibus 4 est] est hec 11/S. 17,1 i. e. persuaserant ei *fehlt* 13 vidissent B (vidisset M)] vidissem 19 reprehenderet] reprehendit
- S. 17,5 eos] eos petro sc. 7 magis] multo magis 9/10 reprehensio non simulata (*in B in größerer Schrift*) *fehlt* 11 prohibes] prohibet 19 fecit] feci
- S. 18,1 'credidimus'] Grecus: 'credidimus' [**credimus** (= *Drucktext*) *nicht korrigiert*] 15 contradictorium] et contradictorium
- S. 19,1/2 et quilibet in Christum credens *fehlt* 5 quia *fehlt* 10 propria] proprie
- S. 20,1 ex] si ex 12 erit] erat 20 nam] Eciam
- S. 21,3 ex auditu fidei (= *Textworte*) *fehlt* 7 frustra] frustra et perditae 8 proderunt rursus *fehlt* 9 forcia seu] opera vel 14 seu] vel 20 qui] quae

- S. 22,2 quod *fehlt* 24 enim] esset
- S. 23,6 legis] legis ac ideo male[dictos] ab eo 7 maledictione] maledictione legis 10 ergo] ergo et 11 iustificetur *fehlt* 17 qui . . . maledicti] quae . . . maledicta legis] s.p. (?) 18 redemit ergo W B
- S. 24,5 sed per fidem (*so in B*)] sed per fidem in ihesum christum humana] humane 6 seu ut est apud homines *fehlt* 18 fide] fidem ihesu 23 verum] vero
- S. 25,3 clarius *fehlt* 7 aliquid] aliud vel] et 19 si] Vt si seu] et
- S. 26,1 vera?] vera. Respondet 6 autores] autores quia 28 disserit] discerat homines] omnes
- S. 27,3 hos] quos 4 contra gratiam *fehlt* 6 velut incarceraret] velit incarcerare 10 melius 'in' i. e. *fehlt* 11 quia] qui 13 amplius *fehlt* 14 gratia] sub gracia 20 et] aut 26 considat] considant permaneat] permaneant
- S. 28,1/3 zu **Non bis liber**: Dum interrogatus fueris de proba viro, dicas: Nomen non est ei impositum (*späterer Zusatz*) 11 vivetis] viuitis 12 se ipso] se se 24 miro] miroque
- S. 29,5 quam] tam zu **haeres**: filius 12 ludicras] ludibricas 13 servi] seruiantes 14 patre] deo patre
- 21/22 *statt der (in B mit anderer Tinte später nachgetragenen) Glosse*: „Empedocles bis insignis [est]“ *steht in W folgende Randglosse*: 'Elementis' possunt eciam capi pro lege mosi et aliis, ut Ieronymus gloriosus dicit [MSL 26,397], sed placet accipi elementa proprie vt videlicet, ex quibus constituitur dictio et oracio, et non, ut philozophi intendunt, et accipitur hic in praedicamento relacionis.
- Angelus
- S. 30,1 [Christu]s missus est Apostolus (*am linken oberen Rand von Bl. 7<sup>b</sup>*)  
Nuncius
- 3 factus] verus 6 sc. sic *fehlt* 7/8 bene bis particula (*in B mit anderer Tinte später nachgetragenen*) *fehlt* 11 relativa bis filius *fehlt* 20 hoc *fehlt* 22 Nos *fehlt* adhuc *fehlt* redimimur] redimimur. Eciam redimendi ita ut sit participium verbi passiu, Vt grecis placet.
- S. 31,4/5 Deo vere debitum *fehlt* 13 novilunia] novilunia neomenia 16/17 nulla lege] nulli legi 22 seu littera (litteram B)] et ad(?) literam
- S. 32,1 ista] ipsa Zu 4 *ist am unteren Rand von Bl. 7<sup>b</sup> notiert*: ps[almus]: 'Gladium tuum super fe[mur]' [= Ps. 44,4]. hoc est verbum dej.
- S. 33,5/6 emulatio (*in B nachgetragenen*) bis coacta *fehlt* 15 sensum suum] sensus suos 16 receperunt] recesserunt
- S. 34,5 debeam] debeo 6 Grece] legem non Zu 9 *ist am oberen Rand von Bl. 8<sup>b</sup> notiert*: [N]ota figuram Gene. 16 14 his] illis 23 neget] negat

S. 35,3 in textu *fehlt* 5/6 zu **in monte**: Grece 'a monte', et melius 9 zu **Arabia**: Arabia enim deserta immo et petrea attingunt terram promissam

S. 36,8 zu **ancillam**: agar 23 sensit] sentit 24 hoc *fehlt*

S. 37,8 implet[a] impletum 11 denuo] sumus

S. 38,5 zu **operator**: idest efficax et plena 5/6 nulla est *fehlt* 7 ut] quod littere *fehlt* 8 et] sed 9 hic passiva *fehlt* 13 Saduceorum] et prophetarum Herodiorum] Herodis [= *Mark.* 8,15]

S. 39,5 deiecit] deiicit

S. 40,3 et est theologica libertas (in B später mit größerer Schrift nachgetragen) *fehlt* 6 libertatem (libertat B)] libertatis 7 'spiritus' non est in Greco (in B später mit größerer Schrift nachgetragen) *fehlt* 8 hec *fehlt* 12 non doctos, castos etc. (in B später nachgetragen) *fehlt*

S. 41,4 et intelligunt B] *fehlt* W 5 per gratiam *fehlt* 5/6 i. e. proficite *fehlt* 7 concupiscentias *fehlt* der alt Adam (in B später nachgetragen) *fehlt*

S. 42,8/9 bachanalia Dionisia *fehlt* 13 'gaudere' (in B später nachgetragen) *fehlt* 13/14 melius bis loco (in B später nachgetragen) *fehlt* 14 qui bis benefacere (in B später nachgetragen) *fehlt*

S. 43,1 pro 'credulitate' (in B später nachgetragen) *fehlt* 8 obponat] apponat 20 nephariis *fehlt*

S. 44,1 non est in Greco (in B später nachgetragen) *fehlt*

S. 45 zu 6 (*Gal.* 6,3) ist am unteren Rand von Bl. 10b notiert: Opinio mea est, qua ego opinior [!] de alio. 16 et *fehlt* 21 proprie] propria 26 Grece *fehlt*

S. 46,4/5 facit opera *fehlt* 5 corruptibilis] corruptibilis, ideo: 6 zu **corruptionem**: fructum corruptibilem et periturum (*anschl. Glosse Zl. 18/25*) 7 immortalis (I.) immortalis, ideo: 8 zu **Bonum bis deficiamus**: Non satis est bonum fieri, nisi et perseueret 13 domo] domo ecclesie 24 accipiatur] accipitur

S. 47,3 eos] eos, quia non deo, sed 8 intus] ipsi 27 respondit] respondet

S. 48,4 valens] valet 6 zu **quicumque**: prophe[tae] 7 quod] ut 8 nihil . . . neque] nec . . . nec 9 Deo] deum 10 Grece sic] Grecus 16 lucro] lucra 20 et] et sic 21 nihil] est nihil 22 ei] ego.

Aufs Ganze gesehen ergibt sich, daß zwar B in Rand- und Interlinearglossen einen etwas reicheren Bestand aufzuweisen hat, daß aber andererseits W vielfach den besseren Text bietet und sich daher beide Nachschriften in gewisser Beziehung gegenseitig ergänzen.

#### 4. Die drei größeren Stücke in W

Eine Sonderstellung nehmen in W die drei schon (oben S. 80) erwähnten längeren Stücke ein, die auf den ersten drei Seiten von W niedergeschrieben sind. Der ruhige Schriftduktus, der nur sparsame Gebrauch der Abkürzungszeichen sowie die teilweise Benutzung roter Tinte spricht dafür, daß diese drei Texte nicht in Luthers Kolleg nachgeschrieben sind.

Während sich das erste Stück (auf Bl. 1<sup>a</sup>), von Gal. 1, 1 ausgehend, auf die Stellung des Paulus gegenüber Petrus und den anderen Aposteln bezieht, gehören die anderen beiden (auf Bl. 1<sup>b</sup> und auf dem unteren Rande von Bl. 2<sup>a</sup>) zu Gal. 1, 4. Der Eingang des ersten Stückes deckt sich fast wörtlich mit der ersten Randglosse der Lutherschen Galaterbriefvorlesung in W und B. Da aber Luther den Galaterbrief in unmittelbarem Anschluß an sein Römerbriefkolleg behandelte, wäre es durchaus denkbar, daß dieses (in B fehlende) Stück (mit der abschließenden Gegenüberstellung der beiden paulinischen Briefe [vgl. auch den Ausdruck: „audierunt“]) eine von dem Schreiber von W nachträglich aus einer anderen Vorlage kopierte Wiedergabe von Luthers Einleitung zu seiner Galaterbriefvorlesung darstellt.

Im zweiten Stück, das eine Auslegung der paulinischen Worte: „qui dedit semetipsum pro peccatis nostris, ut eriperet nos“ (Gal. 1,4) enthält, ist nicht nur bei dem Zitat aus dem Titusbrief (2,12) und dem anschließenden Satze eine auffällige Übereinstimmung mit Luthers (in B überlieferter) Scholie zu jener Stelle festzustellen, sondern auch sonst berührt sich diese Aufzeichnung mehrfach wörtlich mit Luthers Ausführungen in B bzw. in dem (von diesem auf Grund seines Kollegheftes ausgearbeiteten) gedruckten Kommentar von 1519. Auch die Bemerkung über Aristoteles würde zu Luthers damaliger Einstellung passen. Vielleicht liegt hier seine Scholie zu Gal. 1,4 in besserem Text vor, als ihn B liefert.

Die dritte Eintragung bietet unter Heranziehung des griechischen Urtextes eine sprachliche Erklärung des Wortes: „nequam“ (Gal. 1,4); sie weist zwar keine direkte Parallele in B oder im Kommentar von 1519 auf, aber angesichts der Erwähnung der (von Luther in seinem Kolleg ausgiebig benutzten) drei Kirchenväter könnte sie gleichfalls von diesem herrühren (vgl. z. B. WA Bd. 57 [Gal.], S. 56,21 ff.).

Da es nach Inhalt und Formulierung dieser drei Stücke als gänzlich ausgeschlossen gelten darf, daß sie von dem studentischen Nachschreiber selbst verfaßt sind, und sich bei Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Nikolaus von Lyra, Desiderius Erasmus und Jakob Faber Stapulensis keine entsprechenden Vorlagen finden, muß man damit rechnen, daß hierin vielleicht noch mehr Luthersches Gut steckt, als sich bisher sicher feststellen läßt. Um eine Nachprüfung dieser Frage zu ermöglichen, folgt daher hier ein vollständiger Abdruck dieser drei Stücke:

## I.

(Bl. 1<sup>a</sup>) „In nulla alia [epistola] <sup>42</sup> tanto studio tantoque verborum exercitu suum apostolatum commendat, nec vllam aliam propria manu scripsisse testatur preter istam. hec omnia autem nulla facit superbia, Sed magna [necessitate], <sup>43</sup> ne scilicet euangelium Christi subuerteretur ab illis, qui ex iudeis crediderant et legem seruandam docebant, <sup>43</sup> iactantes auctoritatem apostolorum et Ecclesiarum iudee, quod, sicut illi legem cum euangelio seruabant, ita et gentibus seruandam esse, Cum tamen apostoli Actuum 15. <sup>44</sup> habito consilio statuissent, ne gentibus onera legis imponerentur, Sed iudeis permanere sinerentur. Vnde dicitur actuum 15. <sup>45</sup>: 'Quidam descendentes de iudea (scil. ad antiochiam) docebant fratres; quia nisi circumcidamini secundum morem Mosi, non potestis saluari. facta autem seditione et questione non minima paulo et Barnabe aduersus illos' etc. Ex quo textu patet, quod primus ante omnes apostolos Paulus hanc sententiam et euangelicam libertatem defendit. Ideoque in isto primo et secundo capitulo longo discursu verborum dicit se non ab apostolis missum nec doctum nec in 14 annis cum eis conuersatum, Deinde non nisi cum Petro et Jacobo et Johanne contulisse, Item nihil ab eis accepisse, immo ab eis commendatum. Et omnia alia miro texit artificio, quo auctoritatem suam ex deo esse doceat et aduersarios confundat, qui eius auctoritatem ceteris apostolis minorem facere volebant, vt sic cogèrent Galathas ad formam aliarum ecclesiarum, Vbi apostoli legem seruabant. Agit enim isto verborum ductu sicut sagittarius potens, qui, ut potenter feriat iaculo, fortissime trahit neruum, Ita et Paulus, ut euangelii gratiam efficacissime commendat, studio-sissime commendat apostolatum suum.

Est autem materia huius epistole eadem cum epistola ad Ro[manos], Sed breuius ac velut per summarium et compendium collecta. Vnde facilius eam intelligent, qui eam audierunt, que ad Ro[manos] scripta est<sup>a</sup>.

## II.

(Bl. 1<sup>b</sup>) „*Qui dedit semetipsum pro peccatis nostris, ut eriperet nos*'. <sup>46</sup> Ista verba grandis sunt significacionis non tantum contra praesumpcionem iusticie proprie ex lege, Sed eciam pro commendanda gracia iustificacionis. 'Dedit' inquit. <sup>47</sup> Non vtique reddidit tamquam dignis, Sed, Vt alibi dicit, 'Cum inimici essemus, pro nobis mortuus est. Vix enim pro iusto quis moritur' etc. Ro. 8. <sup>48</sup> 'Semetipsum'. <sup>47</sup> Non aurum et argentum, Sed quo

<sup>42</sup> Aus der Lutherschen Randglosse zu Gal. 1,1 (S. 5,11—16) ergänzt.

<sup>43</sup> Bis hierher entstammt der Text der Lutherschen Randglosse zu Gal. 1,1.

<sup>44</sup> Apgesch. 15,28 f.

<sup>45</sup> Apgesch. 15,1 f.

<sup>46</sup> Gal. 1,4. Diese Textworte (im Drucktext „qui dedit semetipsum“ rot unterstrichen) sind mit roter Tinte geschrieben.

<sup>47</sup> Rot unterstrichen.

<sup>48</sup> Röm. 5(!), 10 und 6 f.

nihil preciosius habuit. 'pro peccatis nostris'<sup>49</sup> idest pro satisfactione soluenda peccatorum nostrorum. Vt quid ergo praesumit superbus se se satisfacere pro peccatis suis ac non potius humiliter gratias agit amans talem amatorem ac satisfactorem. O dignum Ecclesie [?] dolorem, qui solum id cogitat infundere et imprimere cordibus hominum ut christum fixum gerant in mente. Non sic qui hodie Aristotelem inculcat fidelibus ingeniis facientes eos de virtutibus suis superbos. 'Vt eriperet nos'. Hoc est, quod ad Titum<sup>50</sup> ait: 'Erudiens nos, ut abnegantes impietatem et secularia desideria'. In qua autoritate vtrinque exprimitur scil. vita in hoc seculo et tamen abnegatio seculi'.<sup>51</sup>

III.<sup>52</sup>

(Bl. 2<sup>a</sup>) „Nostra translatio habet 'nequam', B[eatus] Jero[nymus]<sup>53</sup> habet 'malo', B[eatus] amb[rosius]<sup>54</sup> et augus[tinus]<sup>55</sup> 'maligno'. Et graece quidem habet 'poneru',<sup>56</sup> 'ponerus' autem significat 'versutum', 'miserum',

<sup>49</sup> Mit roter Tinte geschrieben.

<sup>50</sup> Tit. 2,12.

<sup>51</sup> Zum Tituszitat und zum letzten Satz vgl. Luthers Scholie zur Stelle (S. 55, 30—56,1): „quomodo ad Titum 2. ait: 'ut abnegantes impietatem et secularia desideria . . . .'. In qua autoritate utrunque exprimit, sc. vitam in hoc seculo et abnegationem secularium“ (vgl. auch WA Bd. 2, S. 459, 1—4). An sonstigen Parallelstellen sind noch zu verzeichnen:

„contra praesumpcionem iusticie proprie“

„contra presumpcionem eorum, qui per iusticiam propriam“ (S. 56,4)

„Dedit' inquit. Non vtique reddidit tamquam dignis, Sed, Vt alibi dicit, 'Cum inimici essemus . . .' Ro. 8 [51]“

„'Qui dedit', inquit . . . non reddidit tanquam dignis praemium. Sicut Rhoma. v. 'Cum inimici essemus . . .'“ (WA Bd. 2, S. 458, 1 f.)

„Non aurum et argentum, Sed quo nihil preciosius habuit“.

„Dedit autem non aurum, non argentum . . . , quo maius nihil est neque habet“ (WA Bd. 2, S. 458,3—5).

„superbus“

„superbi“ (WA Bd. 2, S. 458,9).

Zu Luthers Stellung zu Aristoteles im Winter 1516/17 vgl. WA Briefe Bd. 1, S. 70, 29; 88 f.; 99, 9 f.; WA Bd. 1, S. 221 und 508 f.

Die wörtliche Übereinstimmung von W und B im letzten Satz gegen Luthers gedruckten Kommentar, wo die Worte: „In qua autoritate“ und „abnegatio seculi“ fehlen (Bd. 2, S. 459, 1—4), beweist aber eindeutig, daß der Schreiber auf keinen Fall das obige Stück erst nachträglich unter Zuhilfenahme des Druckes verfaßt hat. Möglicherweise liegt hier die Abschrift einer Nachschrift der von Luther in seinem Kolleg zu Gal. 1, 4 vorgetragenen Scholie vor — ein Text, der aber sehr viel besser und ausführlicher als der von B dargebotene ist.

<sup>52</sup> Das ganze Stück ist mit roter Tinte geschrieben, es bezieht sich auf Gal. 1,4: „nequam“.

<sup>53</sup> Migne, Patrologia Latina Bd. 26, Sp. 338.

<sup>54</sup> Ebd. Bd. 17, Sp. 360.

<sup>55</sup> Ebd. Bd. 35, Sp. 2108.

<sup>56</sup> ποιηροῦ.

'laborosum', 'ponos'<sup>57</sup> autem 'labor'. Inde et agricola propter laborem et miseriam 'ponerus', idest 'malus' etc. grece. Et in oracione dominica 'libera nos a malo' grece 'poneru'<sup>58</sup> etc. De vtroque enim malo potest hic intelligi tam miserie quam nequicie seu afflictionis, ut sit sensus: Eripit nos de presenti seculo misero, laboroso, scelerato etc.“

### *5. Die Abgrenzung von Luthers Kollegstunden in seiner Galaterbriefvorlesung*

Für den größten Teil der Lutherschen Römerbriefvorlesung von 1515/16 lassen sich die einzelnen Kollegstunden verhältnismäßig leicht gegeneinander abgrenzen, da einmal Luther selbst sich vielfach den Beginn einer neuen Stunde in seinem eigenen Kollegheft markiert hatte<sup>59</sup> und andererseits in den verschiedenen studentischen Nachschriften die jeweiligen Stundenanfänge oft am Wechsel von Schriftduktus und Tinte deutlich erkennbar sind.<sup>60</sup> Solange man bei Luthers Galaterbriefvorlesung von 1516/17 nur auf die Brettener Nachschrift angewiesen war, konnte man dieses Problem einigermaßen befriedigend nicht lösen. Zwar hatte Schubert in der Einleitung zu seiner Ausgabe<sup>61</sup> — hauptsächlich aus dem Bereich der Scholien — auf Grund des Wechsels des Schriftcharakters eine Anzahl solcher Vorlesungsanfänge zusammengestellt, aber Meissinger hat dann „nach sorgfältigen Einzeluntersuchungen“ infolge der zu großen Unsicherheit mit Recht auf eine Markierung des Beginns neuer Stunden verzichtet.<sup>62</sup> Nachdem aber jetzt eine zweite unmittelbare Nachschrift in Gestalt der Wolfenbütteler Glossennachschrift aufgetaucht ist, besteht nunmehr die Möglichkeit, dieses Problem erneut in Angriff zu nehmen; denn durch einen Vergleich von W und B läßt sich naturgemäß ein viel zuverlässigeres Resultat erzielen.

Nach seinem eigenen Zeugnis<sup>63</sup> begann Luther diese Vorlesung — wenige Tage nach dem offiziellen Semesteranfang (18. Oktober) — am Montag, den 27. Oktober 1516; da sie laut Eintragung in B<sup>64</sup> am Freitag, den 13. März 1517 endete, erstreckte sie sich also über zwanzig Wochen. Folgt man Fickers Annahme,<sup>65</sup> daß Luther damals seine Kollegs zweistündig (Montags und Freitags?) zu lesen pflegte, ergäben sich im Höchstfall 40 Stunden; jedoch ist wohl mit dem Ausfall mancher Stunde durch Feiertage u. a. zu rechnen.

<sup>57</sup> πόνος.

<sup>58</sup> Matth. 6,13.

<sup>59</sup> WA Bd. 56, S. XXVI—XXIX.

<sup>60</sup> WA Bd. 57 (Röm.), S. XIX—XXII.

<sup>61</sup> S. VIII.

<sup>62</sup> WA Bd. 57 (Gal.), S. IX.

<sup>63</sup> WA Briefe Bd. 1, S. 73, 27—29.

<sup>64</sup> WA Bd. 57 (Gal.), S. V und 108, 22—25.

<sup>65</sup> WA Bd. 56, S. XXIX.

An Hand der beiden Glossennachschriften sind mit ziemlicher Sicherheit insgesamt mindestens 23 Stunden nachweisbar; je eine neue Kollegstunde begann bei

Gal. 1,1 (Anfang)	2,10 (tantum)	4,19 (Filioli)
1,1 (sed per)	2,14 (quomodo)	4,24 (Haec)
1,6 (Miror)	2,18 (Si enim)	5,1 (Anfang)
1,10 (Modo)	3,1 (Anfang)	5,10 (Ego confido)
1,11 (Notum enim)	3,15 (Fratres)	5,13 (Vos enim)
1,15 (Cum autem)	3,23 (Prius autem)	6,1 (Anfang)
2,1 (Anfang)	4,1 (Anfang)	6,7 (Nolite).
2,6 (Ab his)	4,12 (Fratres)	

Mit Sicherheit läßt sich jedoch nur an sehr wenigen Stellen in B auf Grund übereinstimmenden Schriftcharakters Glosse und Scholie als innerhalb einer Stunde nachgeschrieben nachweisen:

Gal. 2,6 (WA Bd. 57 [Gal.], S. 14, 5 ff. und 64, 17 ff.)
3,15 (ebd. S. 24, 5 ff. und 79, 3 ff. [Scholie zu Gal. 3, 10])
4,12 (ebd. S. 32, 1 ff. und 92, 15 ff.)
5,1 (ebd. S. 36, 18—39, 1 und 97, 11—98, 2)
5,10 (ebd. S. 39, 1—40, 2 und 98, 3—99, 11 [Scholie zu Gal. 5, 4—9])
5,13 (ebd. S. 40, 2 ff. und 99, 12 ff.).

Faßt man nun abschließend das Resultat der vorliegenden Untersuchung zusammen, so ergibt sich die sehr erfreuliche Tatsache, daß durch die neue Wolfenbütteler Glossennachschrift von Luthers Galaterbriefvorlesung die bisher noch bestehenden Unklarheiten und Zweifel über den Wortlaut der Glossen fast überall beseitigt sind<sup>66</sup> und damit die Möglichkeit gegeben ist, einen einwandfreien Text wenigstens für diese Partie des Lutherschen Kollegs herzustellen. Es wäre nur dringend zu wünschen, daß durch einen weiteren glücklichen Fund die bis jetzt nur in der Brettener Nachschrift in oft verderbter Gestalt überlieferten umfänglicheren Scholien, die vom theologischen Standpunkt aus den wertvolleren Teil der Luthervorlesung bilden, ebenfalls bereinigt werden könnten.

<sup>66</sup> Den besten Beweis für den durch die Auffindung von W ermöglichten Fortschritt in der Textbereinigung der Lutherglossen liefert die Tatsache, daß Meissingers „Desideraten“-Liste von 1920 (vgl. oben S. 75), soweit sie sich auf die Glossen bezieht (S. 45 f.), praktisch hinfällig geworden ist (mit Ausnahme einiger in W nicht enthaltener Stücke, deren Lutherscher Ursprung aber nicht überall zweifelsfrei ist).

# Herder - der „Redner Gottes“

EIN NACHTRAG ZUM HERDER-GEDÄCHTNIS 1953

Von Pfarrer Dr. H. Niederstrasser, Berlin

„Europa wird gleichsam ein großes Museum der Geschichte des abendländischen Menschen. In der Neigung zu historischen Gedenktagen, Feiern von Gründungen der Staaten, Städte, Universitäten, Theater, der Geburts- und Sterbetage geltender Namen wirkt die Erinnerung zwar noch ohne gehaltvolle Erfüllung, aber doch als Symptom des Willens zur Bewahrung.“

„Aber antiquarische Kunde und anschauliches Verstehen haben ihr Recht zuletzt nur als die Leitbilder gegenwärtig möglicher Verwirklichung. Das Geschichtliche wird angeeignet nicht als bloßes Wissen von etwas; nicht als ein Besseres, das wiederherzustellen wäre, weil es nicht hätte sterben dürfen. Aneignung ist allein in einer das Vergangene verwandelnden Wiedergeburt des Menschseins vermöge des Eintritts in einen geistigen Raum, in dem ich aus eigenem Ursprung ich selbst werde.“

„Was zu neuem Besitz ergriffen wird, wird auch neu zu anderer Gegenwart erzeugt. Unwahre Geschichtlichkeit bloß verstehender Bildung ist der Wille zur Wiederholung, die wahre aber die Bereitschaft, die Quelle zu finden, welche jedes und darum auch das gegenwärtige Leben nährt. Dann entsteht ohne Absicht und Plan echte Aneignung; unabsehbar ist, welche verwirklichende Macht der Erinnerung innewohnt. Die heutige Situation mit ihrer Gefahr des Abreißen der Geschichte fordert auf, die Möglichkeit dieser Erinnerung bewußt zu ergreifen.“ —

Nach diesem Wort von K. Jaspers<sup>1</sup> aus der geistigen Situation seiner und unserer Zeit treten wir mit unsrer Arbeit an J. G. Herder heran. Stellt dabei die Theologie das „Gedächtnis der Kirche“ dar<sup>2</sup> und ist Ge-

<sup>1</sup> K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit (1931), Berlin 1947 S. 106 ff.

<sup>2</sup> M. Fischer, Grundzüge einer evangelischen Predigtlehre -in: Wege zum Wort, Berlin, Nr. 6/1950 S. 315 f.; Nr. 8/1950 S. 439.

denken, Denken = Andenken; ist An — denken aber etwas anderes als die flüchtige Vergegenwärtigung von Vergangenen; Andenken bedenkt, was uns angeht (M. Heidegger) — gerade auch im Falle des Theologen Herder — dann sollte die Kirche bei der Erforschung ihrer Geschichte keine heilsamen Erfahrungen mit dem lebendigen Gott und keine heillosen Gefahren außer acht lassen. Versuchte man die Kirchengeschichte auch als Predigtgeschichte zu schreiben, so wollten wir nicht so sehr aus der Predigtliteratur, als vielmehr aus dem Grundsätzlichen von Predigtlehre und Pastoraltheologie jene Erfahrungen und Gefahren erhoben sehen. Feierndes Andenken Herders sollte also bedacht haben und bedenken, was uns angeht; erinnern wir uns darum in der Rückschau auf seinen vorjährigen 150. Todestag an J. G. Herder — den „Redner Gottes“.<sup>3</sup>

## I.

„Ich habe mich immer geärgert“, so schreibt Herder in seinen Abhandlungen ‚über die neuere deutsche Literatur‘, „wenn man die geistliche Beredsamkeit beständig unter oder hinter die politische der Alten setzt, sie nach ihr beurteilt und bearbeitet“ — die doch verwelkt und verblichen ist (2, 234). Soll die geistliche oder Kanzel-Beredsamkeit, die nach seinem „Journal meiner Reise im Jahre 1769“ lange ein Lieblingsplan seiner Seele gewesen ist (4, 442), nicht mehr „Bettlerin in der Fremde“ oder „Nachahmerin“ bleiben, sondern „Eigentümerin“ in ihrem eignen Hause werden (2, 234f); sollen nach dem 24. seiner „Briefe das Studium der Theologie betreffend“ auf der Kanzel keine „Demosthenen und Ciceronen“ mit ihrer Theologie des „Glanzes der Beredsamkeit“ stehen (10, 264), sondern „Homileten“ (32, 10; 2, 235) — dann erhebt sich die Frage: „Wie kann der Kanzelredner seine Materie neu machen?“ (2, 235). Erfordert die Homiletik „eine ganz andre Beredsamkeit“ (2, 233), dann kann Herder ihren vollmächtigen Vertreter nicht da finden, wo er ihn nach dem Bekenntnis in seinem Fragment „Der Redner Gottes“ suchen wollte (32, 3f.): unter den erhabenen Dichtern, denen man Altäre baut; unter den großen „Ciceronen“, die mit einem Wort ihrer Redekunst über Krieg und Frieden, Leben und Tod entscheiden; unter den berühmten Schauspielern, die jedermann weinen und erbeben, erblassen und ergrimmen oder zerschmelzen lassen; unter den Weltweisen und Staatsmännern, die mit Schöpfergeist für neue philosophische oder politische Welten zu entzücken vermögen — ganz zu schweigen von den „witzigen“, aber doch eintönigen Modepredigern seiner Zeit (32, 3; 7, 195) in dem „lieben, weiten Predigtmantel, unter dem sich so viel Leeres verbergen kann“ (7, 230), weithin nämlich inhalts- und leidenschaftslose Deklamationen und Traktationen (7, 194f.); und so geschieht es: oft werden „die größten Deklamatoren zuletzt die schlechtesten Prediger oder sind’s vielmehr immer gewesen“! (10, 264).

<sup>3</sup> Vgl. hier und zum folgenden: Herders Sämtliche Werke nach der Ausgabe von B. Suphan. Band- und Seitenangaben stehen in Klammern.

„Wo ist der große und seltene Mann, den ich suche?“ (32, 3. 10) — der nicht über „Texte“, „morgenländische Parabeln“, „abgerissene Stellen“, „Worte“ predigt (2, 235), „wenn er zu Menschen und nicht zu Theologen oder zu alten Morgenländern oder zu alten Römern spricht?“ (2, 236).

Schreibt Herder „An Prediger“ — wie er selbst bekennt — „nur als Prediger, und also auch in der klagenden Demut, die man schon an dem Stande gewohnt ist“ (7, 215); weiß er, wie das Predigtamt weithin als eine „tolerirte Anstalt der Gesellschaft“ mißverstanden wird — und darum „sieht's auch mit allem, was es wirken soll, so toleriert aus“, „. . . daß sich SE. Ehrwürden nur so stille als möglich halten, das Ihre, wenn sie was haben, genießen oder, wenn sie nichts haben, mit dem Sacke durchs Land pontificieren“ (7, 217) —; richten sich seine „Provinzblätter“ gegen das Übermaß an kalter Reflexion, die Auflösung und Zersetzung der ursprünglichen religiösen Kraft, die Vermengung von Religion und Philosophie, z. B. in Person und Werk des gefeierten Kanzelredners von Berlin, Spalding — so haben doch sein Gedächtnis und sein Herz ein Bild von dem „Redner Gottes“ entworfen (32, 4), dessen Wirklichkeit und Gestalt ihn so bezwingen, daß er glaubt, ihn sich als Freund erwählen, ihn umarmen, ans Herz drücken, sich ihm anvertrauen zu müssen und ihn als eine Kostbarkeit nie wieder loslassen zu dürfen (32, 4 f). Aber noch einmal — „An Prediger“ gerichtet: wer ist der, dessen „Predigtamt eine unmittelbare Anordnung Gottes zum Heil und zu einer Bildung des Menschengeschlechts“ ist? (7, 182). Wer ist der, dem er zuruft: „Verbirg also, edler Baum, deine Wurzeln in der Erde, daß sie nicht bloß liegen und Klüglinge über dich straucheln; aber innig laß dir diese Wurzeln nicht nehmen; stehe darauf fest; aus ihnen quillt dir einziger Saft des Lebens?“ (7, 183)

„Groß im Stillen, ohne poetische Pracht feierlich, ohne ciceronianische Perioden beredt, mächtig ohne dramatische Zauberkünste, ohne gelehrte Vernünftelei weise und ohne politische Klugheit einnehmend“ — so preist Herder diesen seinen „Redner Gottes“ als bei allen „Hauptveränderungen“ des Lebens gegenwärtige „wichtige Person“, die z. B. bei Taufe, Abendmahl, Krankheit, Tod (32, 4) ihre „Trost-, Erbauungs- und Warnungsstimme aus der Religion“ nicht nach Texten und Skeletten von abgetheilten Lehren, sondern „nach dem Leben moduliret“ (2, 235). Will der „Redner des Herrn“ nicht bloß aus Büchern, sondern „über das menschliche Leben“ sprechen (2, 238), so kann er z. B. beim Sterben und Begräbnis eines bekannten Menschen „das ganze Leben nutzen“; war er doch der „geistliche Vater“ des Verstorbenen und hatte dessen letzte Stunden in seiner Gewalt; als der „Biograph seines mehr als tierischen Lebens“ spricht er über ihn „das letzte Wort der Menschheit“, während die Tränen des Trauerkreises auf ihn warten und seine Worte zu einem „rührenden Gemälde seines Lebens“ locken (2, 237 f). Seine „Kenntnis der Welt in ihren verschiedenen Auftritten“, seine „Kenntnis des Herzens in seinen verschiedenen Lagen, Falten und Situationen“ verbindet sich mit dem „glücklichen

Talent“, „die Religion jedem dieser Auftritte zu bequemen, jeder Falte anzupassen, in jede Situation zu stellen“ (2, 235; 32, 4 f; 2, 237), die Erziehung, Gesellschaft, Handel und Wandel, die Versammlung der arbeit-samen Bürger, gedrückten Untertanen oder Soldaten in ihrem gefährvollen Handwerk darbieten (2, 235).

Im Gegensatz zu dem „tolerierten Bauchpaffen und Menschendiener“, „geistlichen Akademiker“, „Philosophen“ — wie ihn Herder „An Prediger“ darstellt (7, 192 f. 194 f.) — tritt hier mit dem Gewande eines frommen, rechtschaffenen und verständigen Mannes (32, 5) in der „Nachfolge“ der „Mitarbeiter, Vorarbeiter, Muster“ der Bibel (7, 292) und im „Beweis des Geistes und der Kraft“ (7, 190) die Gestalt eines Patriarchen oder Propheten (7, 181. 184. 190), eines „Angewehnten des Geistes“ auf den Plan (7, 233), dem um des zeitlichen und ewigen Seelenwohles der ihm Anvertrauten willen jedes Wort aus einem Herzen kommt, das „von einer gegenwärtigen dringenden Situation“ voll ist (7, 194 f.) und zu Herz und Seele des anderen dringt (32, 6) und zwar mit einer alle religiöse Langeweile des Hörers (2, 236; 32, 9) überwindenden Gefühlserweckung durch den religiösen Genius: „zu einer großen Handlung eingeweiht“ zu werden (32, 6), in der es sich nach den „Provinzialblättern“ ereignet: „Sein Herz war mit dem Herzen der Gemeinde eins“ (7, 235).

Diesem „Menschenfreund“ (2, 237), der sich nicht darum müht, „wie die verschiedenen Gesichten und Stellen der Offenbarung Kanzelmaterien sein können“ (4, 442), sondern darum, wie — nach dem Reisejournal — „die Religion . . . den Großen edel und groß und vernünftig, den Geschmackvollen mit Geschmack und Schönheit, dem zarten Geschlecht zart und liebenswürdig, dem fühlbaren Menschen fühlbar und stark, dem unglücklichen und sterbenden tröstlich und hoffnungsvoll gemacht wird“ (4, 370) — diesem „Hausvater und Seelsorger“ (2, 237), dem die Offenbarung Tatsache ist (7, 251 f.), eignen darum keine üblichen „Predigten“ in einer „Gewohnheits- und Kanzelsprache“ (4, 370) mit Predigteingang, -thema, -form, -ton, -stil. Seine „Rede“ ist auch nicht gekennzeichnet durch rednerischen Schwung, durch Pathos, Gebärden, rhetorischen „Donner und Blitz“. Zu einem „unterhaltenden geistlichen Diskours“ fehlen ihm Schraubengänge und überraschende Einfälle, Einschmeichelungen, Wendungen und Entwicklungen. Fernab von einer „theologischen Abhandlung“ mit dogmatischen Artikeln, akademischen Erklärungen und Einteilungen, Demonstrationen und Folgerungen hat er zugleich nichts mit jener Art von „Kanzelhomilie“ zu tun, in der weitschweifige hermeneutische Gelehrsamkeit, Konkordanzweisheit (32, 5), „Ketzer- und Streittechnologie“ triumphieren (10, 318). Ist es darum angesichts der bisherigen Praxis ein Wunder — so fragt Herder seine Prediger — daß im „philosophischen Jahrhundert“ die Religion — hundertfach im großen und im kleinen so philosophisch demonstriert und erwiesen — am wenigsten geglaubt wird — „bis wir zuletzt wie Plato im Hörsaal ganz allein sind“?! (7, 186) — „Was kommen für Menschen ins Predigtamt! Wie sie wahrlich nicht Sauigelhirten und Tafeldecker so

sorglos wählen würden — und an ihnen soll die arme, verlassene, genug geplagte Herde noch einigen Trost des Lebens haben! — und ob denn über Predigtamt zu spotten Wunders oder Kunst wäre? Wer hat die Sauhirten ins Amt gedinget?“ (7, 295 f.) —

Nun aber: der „Redner Gottes“! Was ist es, das den Hörern samt Herder das Bekenntnis zu diesem Kontrastbild abzwingt: „Dem müssen wir zugehören“? — „Er sieht mehr als wir“! „Mit dem Mann wollen wir gehen“ — denn „mit ihm sind wir glücklich“! (32, 6). Verhält es sich nämlich nach Herders Lieblingsplan einer Homiletik so, daß man „nicht wie Propheten, Psalmisten, Apostel predigen“ (4, 442), sondern „immer auf die Zuhörer sehen“, „sich immer in die Situation einpassen“, immer für den Geist und das Herz reden“ müsse — „das muß Gewalt über die Seelen geben oder nichts gibts“! „Hier ist die vornehmste Stelle, wo sich ein Prediger würdig zeigt; hier ruhn die Stäbe seiner Macht“ (4, 370). Eifert der „Bote Gottes“ etwa im Sinne von Hebr. 12, 2 dem „Lehrer der Welt“ (7, 196 ff. 198), dem „großen Stifter unsrer Religion“ nach — Jesus: „Muster“, „Abbild Gottes und Ebenbild der Menschheit“ (7, 203. 207 f.), „ein Galiläer für Galiläer“ (7, 201) — „der die Kunst verstand, sich Aufmerksamkeit zu verschaffen, dadurch, daß er über Sachen redete, aus Vorfällen und Gelegenheiten Parabeln und Gleichnisse hob, immer *καὶ ἀνθρώπων* sprach und die Natur und die Zeit und den Ort und die Umstände und die Begebenheiten zwang, mit ihm zu reden“ (2, 237) — so sollen, wollen und können seine sowie Herders Predigten, Reden und Abhandlungen weder als von „Halbgöttern und halb Menschen“ noch von „Theurgen und Theanthropen“ (7, 289 f.), sondern als von „Menschen“ für „Menschen“, „Geschöpfe Gottes“, „Brüder Jesu“, „Glieder der Offenbarung“ gehalten werden (7, 290), müssen „den Menschen und menschliche Tugend recht predigen“, werden „menschlich“ sein! (4, 368).

Im Entwurf des Predigerstandes: „Patriarchie! Stand der allgemeinen zartesten Gottesbildung, allgemeines Band, Kitt und Unterpand geheiligter Ordnung und Redlichkeit der Welt“ (7, 293) — sowie in dem Erlebnis, „zu einer großen Handlung eingeweiht“ zu werden (32, 6) — „alle Christen nach Christus Bilde!“ (7, 293) — soll Herder selbst es nun im folgenden unternehmen, uns in ein solches Geschehen einzuweihen (32, 6) — wobei wir im Auge behalten, was er im Reisejournal als seinen Fehler bekennt: „. . . nie recht an Materie, sondern immer zugleich an Form denken zu müssen“ (4, 448).

Ohne Anrufungen und Beteuerungen an Gott, ohne „O und Ach“, „als wenn der Mann eben aus dem Himmel käme und denselben wieder stürmen wollte“ — vielmehr: nach einem „rührenden Segenswunsch“ beginnt der „Redner Gottes“ mit einigen „Erfahrungen“, „Beobachtungen“, „Vorfällen“, Zuständen, Begebenheiten aus dem menschlichen Leben (32, 5. 6), „in denen sich jeder erkennt“ (2, 235). Hat er nun „seine Situation angelegt“ und den Hörer „in die rechte Lage gesetzt“, ihn wie einen Schüler

etwas Neues, Wichtiges und Besonderes so interessiert sehen zu lassen, daß dieses Sehen Entdeckerfreude auslöst, dann zeigen sie sich gegenseitig das „Gefundene“ in der Freude der Mitteilung und Unterrichtung über dessen Bedeutung und Gebrauch zur Nutzbarmachung dieses „guten Augenblicks“ und der „Gesellschaft dieser Stunde“. Weniger im Nach-Denken als vielmehr im „Mit-ihm-Denken“, wo des Hörers ganze Seele „starres betrachtendes Auge“ wird, wandelt sich die von diesem Seelsorger gestützte Aufmerksamkeit zu jenem höchsten Grad anstrengungs- und leidenschaftsloser „Andacht“ eines Menschen (32, 6. 7), der „Gott in seinem Leben, nicht bloß in seinem Katechismus“ findet (2, 236) und daher bekennt: „Gott ist um mich“ (32, 7) — bis sich jene „heiligen Affekte“ und Empfindungen „in stille Anbetung verlieren“ (2, 241).

Fühlt die Seele hier „einen Tropfen von dem Schauer, der sie durchströmt, wenn sie als ein neugeschaffener Engel einst vor Gott tritt“, so öffnet sie sich zugleich unter und vor dem „Allgegenwärtigen“, der „alles durchströmt und in die Seele schaut und wirkt“. „Andacht“ wird „Ton der Seele“, wie die Gegenwart eines Vaters, vor dessen Augen zwei Brüder nach langer Trennung sich umarmen, ihrem Gespräch „Ton“ gibt — wie aber erst, wenn nicht zwei oder drei, sondern zehn, hundert, Tausende „wie Brüder vor den Herrn treten und ein Herz und eine Seele werden, sich vereint hinknien und beten . . .!“ „Andacht“ wird dieser „stille Ton der Seele“, „da sie sich untadelhaft vor dem Auge der schauenden Gottheit erhält“ — „gleich einem stillen See, der auf einen belebenden sanften Hauch des Abendzephyrs wartet“ (32, 7).

Sind es nicht „trockne allgemeine Sittenlehren“ und „geraubte Lebensregeln“, „tote Buchstaben“ (32, 7 ff.), „Kanzelbeweise“, „Kanzeltröstgründe“, „Kanzelperioden“ (7, 220), die ein „wöchentlich verordneter Philosoph“ auf die „offne Tafel“ einer „weich“ und „wächsern“ geglaubten Seele schreibt — „die haften nicht“! (32, 8; 4, 458 f.). Ihr Schall streichelt nur die Oberfläche des Ohrs oder der Seele (7, 231); sie vermögen weder den Grund aufzuwühlen noch die Tiefen zu erschüttern (32, 8; 7, 220); diese Predigt hat alles, was eine philosophische Predigt kennzeichnet: „Dunst“! (7, 229 f.) — — so „gräbt“ der „Redner Gottes“ vielmehr in sie ein „Bild, in dem alles voll Bedeutung ist“, ein „Gemälde mit allen seinen Zügen, das nie völlig verlöschen kann“; dessen Anschauen nicht müde macht, sondern „Wollust“ gebiert in der Entdeckung neuer Züge und den hörenden Seher der ganzen Idee nähern läßt, „die der Künstler dachte“. Die bedeutungsvolle Idee des Bildes ist die „Moral“; sie wird sichtbar durch die Züge, die aus einer „Situation der Menschheit“, aus einem menschlichen Herzen und dem bürgerlichen Leben genommen sind (32, 8); nicht „ein leichtes Teint der Religion“, sondern der strahlende Glanz der Religion als „einigen Schatzes für alle Kräfte der Menschheit“ (7, 245) verleiht dem ganzen Bild und jedem seiner Züge Farbe. „So ist also eine Predigt ein vollständiges Ganzes“; „hier lebt alles“ — insbesondere, wenn es sich dabei weniger um ein „Gemälde von Raphael“ als um ein „Nürnbergisches

Stück“ handelt, an dem sich jene „Wollust der Anschauung“ entzündet (32, 8. 9). „Ein homiletisches Genie muß jedem einzelnen Zuge das Leben geben“ (2, 236).

Dabei zeigt nun dieser „Redner Gottes“ nicht, daß er studiert hat; er trägt keine Philosophie vor (32, 9); auch spricht er nicht die Sprache der Bibel „mit orientalischen Ausdrücken“ oder Ausrufen wie: „Das hat Gott befohlen“ — das macht seinen Vortrag „alt, uninteressant, unfruchtbar, kalt“ (2, 242). „Biblich reden“ heißt vielmehr, den Hörer in den Inhalt der Bibel hineinführen, aus ihr Saft und Kraft herausziehen, wenn der Prediger „seine Vorfälle im Licht der Religion“ betrachtet (32, 9f.). Das „Wort Gottes nährt und erweitert, trägt und stärkt die ganze Seele“ und der Prediger als Lehrer des göttlichen Worts „stärkt den ganzen Menschen“ (7, 242. 244). Daß es aber nun nicht bei einem „anschauenden Unterrichts“ bleibe, der für die Gegenwart vielleicht hinreichte, aber keine starken Eindrücke hinterlasse; daß sein Bild „Leben und Bewegung“ erhalte (32, 10) — und zwar ohne rednerisch-seelsorgerlichen An-Sturm und -Drang im „heiligsten Geschäft auf Erden: Bildung der Seele durch Religion“ (7, 290), aber doch die „Kräfte der Seele bewegend“ (7, 246) — muß darin begründet sein, daß jeder Zug, durch den die „Moral“-„Idee“ des Bildes sichtbar wird, „mich schildert“ und ein „süßes Gefühl“ der moralischen Empfindung nähern läßt, nach Sichtbarmachung „meiner Sphäre“, „meiner Welt“ (32, 11) eine anschauend erkannte „Pflicht“ zu „guter Handlung“ tun zu wollen und zu müssen (32, 8). „Gib Kindern und Menschen ein Wort Gottes, stark geglaubt, anschauend erkannt, unmittelbar im Vorbilde aufs Herz, zur Tat strebend: es tut!“ (7, 246). Ist es im Redner-Hörer-Verhältnis so, als „sprache er mit mir allein“ und: „. . . in diesen Abdruck passet niemand als ich“ — dann ist die Konsequenz: „Ich eile meinem Bilde entgegen, es zu umarmen — kann hier Interesse fehlen?“ (32, 9f.). Im moralischen Gefühl der „Dankbarkeit gegen den Stifter unsres Glücks“, der „Unterwürfigkeit und Demut gegen den allweisen Schöpfer“, der „Zärtlichkeit“ gegen den Erlöser“, der „Schamröte über die Begnadigung“ (2, 239) so „verpflichtet“, so „genötigt“, so „bewogen“ (32, 8), „daß eben dies göttliche Licht und Kraft der Religion Hauptcharakter meines Lebens werde“ (7, 291) — gilt es jetzt für diese moralische Situation des Gott-Mensch-Verhältnisses: „Dieser Augenblick soll ein Fest von Entschlüssen sein!“ (32, 8) — rechtschaffen gegen Gott, treu gegen sich selbst, menschenfreundlich gegen den Nächsten zu werden (2, 240).

Wird aber nun die Situation „verwickelter“, das Blut wärmer, die Brust enger — wie oft waren oder sind Entschlüsse und Versuche vergeblich und werden es sein! — daß die Frage aufbricht: „Die Tugend, die ich anschauend erkenne — werde ich sie auch ausführen? Die Situation, in der ich mich sehe — werde ich sie gebrauchen oder mißbrauchen? Die Religion, die ich verehere — werde ich sie auch ausüben?“ (32, 8. 10) — so wird jene „verwickelte moralische Situation“ zu dem „Feld, wo der Homilete zu Hause ist“ (2, 239). „Hier führt man, statt vom allgemeinen Verderben

kalt zu reden, jeden in die dunkelste Kammer seines Herzens und beschleicht ihn auf den verborgensten Wegen seines Lebens und ermahnt ihn, besser zu sein“ (2, 240). Auf der vergeblichen Flucht vor der Antwort (32, 10) durch den Seelsorger als „ersten Menschenkenner“ (4, 367), „Wächter“ seiner Brüder, „Arzt und Hirt“ (7, 196) eingeholt und gefordert, der seinerseits nun den Kreis schließt und den Knoten unvermutet zusammenzieht, gibt es für den Gefragten angesichts des „Abgrundes“ auf der einen, sowie der „reizenden Bilder“ und des Reichtums der Beweggründe auf der andern Seite nur eins: „Es muß entschlossen sein!“ „Ich entschließe mich . . . vor mir selbst, vor Gott!“ — „Er zwang mich nicht und ich bin entschlossen; nun schmecke ich den zweiten Grad von Wollust der Seele: nicht, eine gute Handlung zu denken, sondern sie als die seine zu denken — sie zu wollen!“ (32, 8. 10).

Hier erhebt sich nun, besonders nach dem 40. seiner „Briefe das Studium der Theologie betreffend“, für Herder zum Unterschied von „Schul- oder Gelehrten- oder Kirchenrhetorik“ (2, 245) „der wahre Begriff der Predigt“ (2, 240) über Gottes Willen und sein Thema. In Studium und Auslegung der Bibel (11, 17), die „menschlich“ gelesen werden müsse, heißt das wahrhaft „biblisch, erbaulich, christlich und homiletisch vollkommen predigen“ (2, 242), „menschlich“ reden, wenn jede geistliche Rede aus der „belebten Bibel“ die Situation im Text mit wenigen Worten „interessant“ macht oder seine Lehre in „Situation“ verwandelt (11, 19. 20), so daß sie jene „moralische Situation“ enthält, die der „Redner Gottes“ und Homilet der Versammlung als die *i h r i g e*, jedem Einzelnen als die *s e i n i g e* lebendig „gegenwärtig“ macht (2, 240 f.), in der die ganze Seele des geistlichen Zuhörers „gerührt“, d. h. der ganze Mensch von der Predigt getroffen, von dieser Situation erfüllt ist, die ganze Seele sie als die *i h r i g e* annimmt (7, 265), „daß sie sich nicht loswinden kann!“ (2, 241. 244; 32, 10). Ist das Besondere des Textes „generalisiert“, das Allgemeine „partikularisiert“, der Text zum „Text der Welt“, zur Geschichte und Situation des menschlichen Herzens und Lebens gemacht (11, 19 f. 31) — dann kann dem Prediger „niemand entkommen, wenn er auch wollte; da darf niemand auf Applikation warten, weil alles Anwendung ist; alles hier wird Thema des menschlichen Sinnes und Lebens“. „Die Sache spricht, die Situation kommt an uns, schlingt sich um uns und läßt nicht eher ab, bis die Predigt aus ist“. (11, 20).

Ist nun aus dieser Kunst des Dramatisierens, aus diesem Predigt-„Drama des menschlichen Herzens“ (11, 20) kein „blinder und taumelnder“, sondern ein „reiflicher“ Entschluß gewachsen (2, 242 ff.), dann tritt der „Redner Gottes“ „mit mir vor Gott, damit mein dargebrachtes Opfer des Herzens die Glut des Himmels trinke — er gibt mir seinen Segen und seinen Rat, was er mir geben kann“. Ist damit seine Predigt zu Ende, so kann es für den Hörer nur heißen: „Gott, wenn das Bewußtsein redlicher Entschlüsse genug ist, vor dir zu erscheinen: Richter, hier bin ich in diesem Augenblick!“ (32, 11).

Auf den, der weder gelehrt, künstlich, galant wie ein „Civilpriester“ gepredigt hat (7, 295) — ohne „Disposition“, „abgeplückte Blümchen“, „blendende Wendungen“ — noch als „vortrefflicher Akteur“ oder „Dichter“ sich bewährte (2, 241) — auf ihn paßt kein „handwerksmäßiges“ Rühmen oder Loben (32, 11); das tut nur ein „Herz, das nicht tief ist“ (7, 229 f). Im Hören auf diese „Stimme Gottes“ (7, 190) kann aber nur empfunden und getan werden (32, 11) aus dem „unmittelbaren Wink von Herz zu Herz“, wie ihn Herder bei einem „einfältigen Landhirten“ erlebte (7, 295) — aus dem vollen Herzen eines Menschen, dessen Seele ohne Gedanken stille ist „wie nach einem sanften Regen die erquickte Flur“ (32, 11).

## II.

Im Zusammenhang der Veröffentlichungen zur 100-Jahrfeier von Herders Geburtstag im Jahre 1844 schrieb der Kirchenrat, Superintendent und Professor zu Jena, D. Schwarz, über „Herder als Prediger“ nachstehende Klage: „Die folgenden Blätter wollen keinen andern Anspruch machen als dazu beitragen, daß die Erinnerung an ihn als Prediger unter uns lebendig bleibe. Denn unbegreiflicherweise erwähnt ihn schon die neueste umfassendere Geschichte der Predigt nicht mehr und die jüngste evangelische Homiletik, obgleich sie sich die Aufgabe setzte, die Idee der Predigt in ihrer Verwirklichung nachzuweisen, hat neben einer Reihe unbedeutender Namen für Herder gleichfalls nirgends eine Stelle. Hiernach zu urteilen, scheint man fast dafür sorgen zu wollen, daß an ihm in Erfüllung gehe, was er beim Hinblick auf ältere Theologen von tiefgreifender Wirksamkeit schrieb: ‚Sie leben noch, obgleich sie gestorben sind. Wir, die wir oft bei Leibesleben tot sind — wer wird uns nennen? Welche menschliche, christliche Anstalt, welch errungenes Gute, welcher unsterbliche schöne Same wird sich, wenn wir wie ein Traum dahin sind, unseres Namens und Daseins freuen?!‘“<sup>4</sup>

Herder als Prediger — „unbegreiflicherweise“ schon damals nicht mehr erwähnt? Und heute nach 150 Jahren seines Todes? Abgesehen von wenigen Ausnahmen in der homiletischen Literatur ist es noch immer, schon wieder, heute erst recht der Fall — „unbegreiflicherweise“ — oder doch begreiflicherweise? „Warum ist’s denn . . . so tyrannisch still um das große runde Erdengrab?“<sup>5</sup>

Goethe hat von einigen Predigten seines Freundes „Humanus“<sup>6</sup> geäußert, sie seien mehr menschlich als spezifisch christlich, und er wundere sich, daß sich Herder der christlichen Motive nicht fleißiger bedient habe.<sup>7</sup>

Schiller schrieb in einem Brief an Körner vom 12. 8. 1787 über eine

<sup>4</sup> Weimarisches Herder-Album, Jena 1845 S. 171 f.

<sup>5</sup> Jean Paul, Vorschule der Ästhetik, hrsg. v. J. Müller, Lpz. 1923 S. 484.

<sup>6</sup> Goethes Werke, WA. IV. Abt. 11. Bd. S. 100.

<sup>7</sup> A. Werner, Herder als Theologe, Berlin 1871 S. 412.

Predigt Herders vom „Ungerechten Haushalter“: „Die ganze Predigt glich einem Diskours, den ein Mensch allein führt, äußerst plan, volksmäßig, natürlich. Es war weniger eine Rede als ein vernünftiges Gespräch. Ein Satz aus der praktischen Philosophie, angewandt auf gewisse Details des bürgerlichen Lebens — Lehren, die man ebenso gut in einer Moschee als in einer christlichen Kirche erwarten konnte. Einfach wie sein Inhalt ist auch der Vortrag; keine Gebärdensprache, kein Spiel mit der Stimme, ein ernster und nüchterner Ausdruck. Es ist nicht zu verkennen, daß er sich seiner Würde bewußt ist. Die Voraussetzung dieses allgemeinen Ansehens gibt ihm Sicherheit und gleichsam Bequemlichkeit, das ist augenscheinlich. Er fühlt sich als einen überlegenen Kopf, von lauter untergeordneten Geschöpfen umgeben. Herders Predigt hat mir besser als jede andere, die ich in meinem Leben zu hören bekommen habe, gefallen — aber ich muß dir aufrichtig gestehen, daß mir überhaupt keine Predigt gefällt . . . Die Kirche war gedrängt voll, und die Predigt hatte das große Verdienst, nicht lange zu dauern“.<sup>8</sup>

Ohne nun diese beiden Urteile verallgemeinern zu wollen, so taucht doch hier das Problem von Herders Person und Werk auf, aus welchem letzterem uns in vorliegender Skizze zwar nur ein kleiner Ausschnitt beschäftigen sollte, der aber doch für sein ganzes Leben als das eines evangelischen Geistlichen und Predigers, wie es Herder sein wollte und war, entscheidend und bestimmend wurde — das Problem der Verbindung von „Christlichkeit“ — „Weltlichkeit“ — „Menschlichkeit“.<sup>9</sup> Der als Geschichtsphilosoph, Ethiker, Kunsttheoretiker, Völkerpsychologe, Dichterphilosoph, Ästhetiker, Sprach- und Literaturwissenschaftler, Pädagoge und Theologe, ja auch Politiker (russische Reichsreform) ein Geist so phänomenalen Umfangs war, der den Geist jedes Volkes in seiner Seele sammeln wollte, wie er „nur die großen Ströme, aber aller Wissenschaften in sein himmelspiegelndes Meer“ aufnahm<sup>10</sup> — er zeigt etwas Schillerndes, unklar Vermittelndes.<sup>11</sup> Dieser „Erzvater des deutschen Geisteslebens“ (W. Harich) und Theologe des Frühidealismus,<sup>12</sup> der „Theologe unter den Klassikern“ oder „Klassiker unter den Theologen“<sup>13</sup> wird nicht zufällig der erste deutsche „Vermittlungstheologe“ genannt.<sup>14</sup> Ob der kürzlich verstorbene Altmeister der deutschen Historiker, Fr. Meinecke, von einem „geistigen

<sup>8</sup> Schillers Briefe. Hrsg. v. F. Jonas. Krit. Ges. Ausg. I. Bd. 1893/1774 DVA S. 379 f.; A. Werner, a.a.O. S. 378.

<sup>9</sup> E. Troeltsch, Ges. Schr. IV. Bd. Tübingen 1925 S. 554 f.

<sup>10</sup> H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts. München 1944 I. S. 27; Jean Paul, a.a.O. S. 481.

<sup>11</sup> R. Bürkner, Herder. Sein Leben und Wirken, Berlin 1904 S. 246 f.

<sup>12</sup> H. Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie, Berlin 1938 S. 21 ff.

<sup>13</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Zollikon/Zürich 1947 S. 279 ff.; L. Bäte, Johann Gottfried Herder, Stuttgart 1948 S. 62 ff.

<sup>14</sup> K. Sell, Die Religion unsrer Klassiker, Tüb. 1910 S. 87; W. Lütgert, Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung, Gütersloh 1936 S. 23 ff.

Doppelleben“ Herders spricht<sup>15</sup> — ob der Philosoph E. Kühnemann als Urgesetz in Herders Leben feststellt, „immer Zwiespalt zu sein“<sup>16</sup> — oder ob — ungenügsam und ewig ringend wie Goethes Faust — Herder dessen Urbild werden sollte und zugleich als Mephisto-Natur erscheint<sup>17</sup> — es ist in keinem Falle leicht, in Überschreitung des Satzes: *individuum est ineffabile*, dieses weitausgedehnte Sternbild (Jean Paul)<sup>18</sup> in seiner Ganzheit zu erkennen, den zwischen Hellem und Dunklem schwebenden Geist (F. Nietzsche) dieser einzigartigen und vieldeutigen Persönlichkeit Herders auf seinem harten Aufstiegswege aus kleinbürgerlicher Enge von Mohrungen über Königsberg, Riga, Bückeberg nach Weimar, in seiner geistigen Entwicklung von Kant zu Hamann, von Hamann zu Leibniz, von Leibniz zu Spinoza und zurück zu den rationalistischen Traditionen des 17./18. Jahrhunderts liebevoll zu verstehen und zu beurteilen.<sup>19</sup>

Ohne auf diesen wenigen Seiten unserer Betrachtung etwa über „Herder als Prediger“ unter Berücksichtigung seiner gedruckten Predigten sprechen oder gar das weite Feld seiner ganzen Theologie in den verschiedensten Phasen seiner Entwicklung abschreiten zu wollen und zu können, werden doch bestimmte theologische Entscheidungen Herders herauszuheben sein, die für ihn als „Redner Gottes“ von seiner Frühzeit an bis zu seinem Ende charakteristisch geblieben sind. Wenn wir uns für das Thema unserer Skizze bewußt gewesen sind, daß die oben erwähnten Stationen seines Lebensweges nicht verwischt werden dürfen, so glauben wir doch sagen zu können, daß in Herders Vereinigung der Linien, die das geistige Gesicht seiner Zeit prägten,<sup>20</sup> die entscheidenden theologischen Grundzüge in seinem Amt als Geistlicher vom Anfang bis zum Ende dieselben geblieben sind.

<sup>15</sup> Fr. Meinecke, Aphorismen und Skizzen zur Geschichte, Leipzig 1942 S. 58.

<sup>16</sup> E. Kühnemann, Kant, München 1923/24 I. S. 521.

<sup>17</sup> L. Bäte, a.a.O. S. 3; W. Bode, Goethes Lebenskunst, Berlin 1913 S. 125. 152 f.; H. Hofer, Die Weltanschauungen der Neuzeit, Elberfeld 1934 S. 125 ff.; H. Bräuning-Oktavio -in: Goethe-Hdb. Stuttgart 1917 II. S. 150 ff.

<sup>18</sup> Jean Paul, a.a.O. S. 470.

<sup>19</sup> Dabei wird es jedoch hilfreich sein, sich an die Erkenntnisse des ehemaligen Mohrunger Oberstudiendirektors und jetzigen Weimarer Herder-Forschers W. Dobbek zu halten, der als Fehler der früheren Herder-Literatur die Tatsache ansieht, daß die Persönlichkeit Herders in ihrer geistigen Haltung als ein harmonisches, ausgeglichenes Ganzes angesehen wird, wie es z. B. dem Weltbild des von ihm gepredigten Humanitätsgedankens entspricht. In Wirklichkeit sei aber gerade das Kennzeichen seiner geistigen Entwicklung die unaufhörliche dialektische Spannung, die zum geistigen Stachel seines gesamten Schaffens wurde. Es war das Prinzip der sog. *coincidentia oppositorum*, d. h. die Aufhebung der Gegensätze in einer höheren Synthese. Vgl. Jean Paul, a.a.O. S. 481: „... die kühnste Freiheit des Systems über Natur und Gott mit dem frömmsten Glauben, bis sogar an Ahnungen“ zu verknüpfen. Das Ringen der Gegensätze miteinander bildete für Herder die Voraussetzung dafür, daß alles Lebendige eine höhere Stufe auf dem Wege zu Gott erlangen kann. — Vgl. auch: W. Dobbek, Johann Gottfried Herder, Weimar 1950 S. 8.

<sup>20</sup> W. Dilthey, Leben Schleiermachers, Berlin 1870 I. S. 176 ff. 180.

Lebenslang blieb der Prediger Herder als „Redner Gottes“ ein Schüler der Aufklärung jener Frühzeit seines Lebens, die den Keim der meisten seiner späteren Werke, gerade auch homiletischen Schriften und Predigten legte.<sup>21</sup>

Zweifellos haben Theologie und Kirche in mancher Hinsicht Herder die Wiederherstellung ihres Ansehens nach den Angriffen der Aufklärungszeit, die Erneuerung religiösen Lebens, das Aufblühen wissenschaftlicher Bestrebungen im deutschen Protestantismus zu danken.<sup>22</sup> Auch darf nicht übersehen werden, daß gerade der von ihm mitgeprägte und von der Nachwelt vielberufene „Geist von Weimar“<sup>23</sup> durch mehr als 150 Jahre hindurch das Urteil aufkommen und versteifen ließ, dem L. Bäte in seinem Herderbuch Ausdruck gibt: „Herders Weimarer Kirche wahrte das von ihm geprägte Gesicht, wie sich die Furche seiner Bücher tief in die deutsche Seele eingrub. Er war sich im Geringsten und Großen gleichermaßen getreu, ein Luther der Klassik mit allen Leidenschaften und Abgründen des Genies.“<sup>24</sup> Wie stimmt aber mit diesem Urteil die Erfahrung zusammen, daß mit dem Einzug der — wenn auch gemäßigten — Herderschen Aufklärung in den Protestantismus dieser aufhörte, evangelisch im Sinne der Reformation zu sein<sup>25</sup> — oder: „Um die Wende des 18. und 19. Jahrhunderts ist es mit einer christlichen Theologie auf evangelischer Seite eigentlich zu Ende“!?<sup>26</sup>

Es bedurfte nicht erst der Bemühung unserer Tage, das Kulturerbe der deutschen Vergangenheit auch nach seiner theoretischen Seite für unser Volk neu lebendig zu machen. Auch nicht erst seit einigen Jahren, sondern bereits seit einem Menschenalter ist eine Neubesinnung der evangelischen Theologie und Kirche dabei, auf dem Wege einer kritischen Durchdringung des theologisch-geistig-geistlichen Erbes klassisch-idealistischer Vergangenheit — auf unser Thema gesehen — „das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie“ sowie „Not und Verheißung der christlichen Verkündigung“ ans Licht zu bringen.<sup>27</sup> Daß dabei der Name Herders zurücktritt, wird vielen seiner Verehrer unter Theologen und Nichttheologen schmerzlich sein, ist aber uns nicht mehr ganz so unbegreiflich wie den unmittelbaren Herdernachfolgern des vergangenen oder zu Beginn dieses Jahrhunderts. Gerade auch die Auseinandersetzung mit den Weltanschauungen und Ersatzreligionen idealistischer oder materialistischer Prägung seit 1933 oder 1945 hat die evangelische Theologie besonders in ihren dogmatischen,

<sup>21</sup> W. Dobbek, a.a.O. S. 73.

<sup>22</sup> H. Schneider, Die Kulturleistungen der Menschheit, Leipzig 1932 II. S. 986 f.

<sup>23</sup> W. v. Loewenich, Die Geschichte der Kirche, Witten-Ruhr 1948 S. 357 f.

<sup>24</sup> L. Bäte, a.a.O. S. 87.

<sup>25</sup> H. Kittel, Religion als Geschichtsmacht, Lpz./Berlin 1939 S. 59 f.

<sup>26</sup> F. K. Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, Tüb. 1929 S. 21 ff.; F. Kattenbusch, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher, Giessen 1926 S. 20; H. Adolph, Entbürgerlichung des Protestantismus? Gotha 1936 S. 37 ff. 45 ff.

<sup>27</sup> K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie, Ges. Vortr. München 1924 S. 99 ff. 156 ff.

kirchenhistorischen und praktisch-theologischen Disziplinen gezwungen, ihres Wächteramts gegenüber dem Dienst der Kirche eingedenk zu werden, den Herder und seine Zeit noch als denjenigen des „Redners Gottes“ oder der „geistlichen Beredsamkeit“ bezeichnen konnten. Wenn wir auf der einen Seite gerufen sind, eine Gestalt wie Herder aus seiner Zeit heraus zu verstehen, wenn sich uns aber auf der andern Seite aus der Begegnung mit dem Worte Gottes, dem Bekenntnis der Kirche, der Geschichte der Kirche und ihrer Theologie neue und tiefere Erkenntnisse aufgezwungen haben, werden wir — so anspruchsvoll das klingen mag — mit geschärften Sinnen, hellichtig und hellhörig uns vor der optischen und akustischen Täuschung zu hüten, d. h. zu fragen haben, ob z. B. die Worte „Gott“, „Christus“, „Bibel“, „Glaube“, „Kirche“ u.a.m. immer und überall — auch bei Herder — den Vater Jesu Christi, den Sohn Gottes, das Wort der Offenbarung, das Wunder des Hl. Geistes bezeichnen!

Stehen wir damit schon im Zentrum unserer Bemühung um Herder, so wollen wir gerechterweise die von ihm der Predigt gestellte Aufgabe herausheben, Gottes „Willen“, sein „Thema“ zu verkündigen — weshalb er auch die Homilie als die der Sache allein angemessene Form der Bibel- und Textpredigt behauptete und verteidigte — und wir stehen unter dem Eindruck, daß ihm so etwas wie die Souveränität einer geoffenbarten Religion und die göttliche Anordnung des Predigtamts deutlich gewesen ist.<sup>28</sup> Indem er jedoch das Christentum als Kulturbewegung, die Kirche als Volksaufklärungsanstalt zu Bildungszwecken versteht, läßt uns das Bild der nachfolgenden neuprotestantisch-modernistischen Infektionskrankheit der biblisch-reformatorischen Verkündigung fragen, ob nicht der „Redner Gottes“ ein — imponierender! — Zeuge einer enthusiastisch-optimistischen „Kulturtheologie“<sup>29</sup> und liberalen „Weltfrömmigkeit“ wird.<sup>30</sup> Mit der Parole der Zeit deutscher frühklassischer Humanität: nicht „Lehre“, sondern „Leben“, Aktivität, Ethik, Forschen nach Wahrheit, kraftvolle Bewährung, tätige Arbeit in dieser Welt, „Großheit“ der Gesinnung und Haltung, Duldung der Überzeugungen anderer zieht er gegen das Gespenst einer „toten Orthodoxie“, den Deismus, die Schulmetaphysik der Vergangenheit zu Felde — und das nicht ohne gewisse Berechtigung. Der „Redner Gottes“ beschränkt sich aber nicht mehr auf die Verkündigung der großen Heilstaten und -tatsachen Gottes „allein“, sondern erhebt sich zum Pädagogen Gottes, der auf den Zeitgeist zugunsten einer „geheiligten Ordnung und Redlichkeit der Welt“ einwirken und die Gesinnungsreligion der „Humanität“ als Weg des Menschen aus Gott zu Gott, Zweck der Menschennatur, Erfüllung menschlichen Daseins, Ziel der Weltgeschichte, eine religiös-moralische Aufrüstung und Höherentwicklung der Menschheit befördern

<sup>28</sup> Ders. Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 296.

<sup>29</sup> Ders. ebda. S. 386 ff.

<sup>30</sup> W. Dobbek, a.a.O. S. 69 f.

will,<sup>31</sup> wodurch der Mensch seine Würde und die Welt ihre Göttlichkeit wiedererhält, die im Lauf der Geschichte so oft preisgegeben wurde. So schreibt dieser Prediger neuen Typus 1767 an Kant über die Ursache für die Übernahme des geistlichen Amtes: „. . . weil ich wußte und es täglich aus der Erfahrung mehr lerne, daß sich nach unserer Lage der bürgerlichen Verfassung von hier aus am besten Kultur und Menschenverstand unter den ehrwürdigen Teil der Menschen bringen lasse, den wir Volk nennen; so ist diese menschliche Philosophie auch meine liebste Beschäftigung“.<sup>32</sup> In seinem Reisejournal über die begeisternden Tage seiner Seefahrt von 1769 ruft er aus: „. . . suche also überall auch aus den Zeiten der Bibel nur Religion und Tugend und Vorbilder und Glückseligkeiten, die für uns sind: werde ein Prediger der Tugend deines Zeitalters!“ (4, 364). So wollte er den gesunden Verstand des Volkes bilden und zugleich eine volkstümlich edle Schriftstellerei erstreben, weil Prediger und Volksschriftsteller an gemeinsamer Aufgabe arbeiten!

Daß der damals knapp 19jährige Serenissimus Karl August und sein 26jähriger Geheimrat Goethe auf Wielands Vorschlag in dem Bückeburger Konsistorialrat den Mann für das vakante Amt eines Weimarer Generalsuperintendenten finden konnten, war eine Angelegenheit, die sie, wie aus Goethes Urteil ersichtlich ist — Herder als in Jerusalem einziehender Messias, der aber statt auf einem auf 150 Eseln reiten werde!<sup>33</sup> — nicht offen genug als höchst gelungenen Geniestreich feiern konnten: nach K. Barths ironischem Kommentar „eine vergnügte Sache, aber es wollte immerhin Kirchenregiment sein, was da gespielt wurde; und es ist doch mindestens ein eigentümliches System, unter dem das Kirchenregiment u. U. auch von drei so munteren jungen Leuten so vergnügt gespielt werden konnte“.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Herder, Sämtl. Werke. Hrsg. v. B. Suphan, Bd. 17. 18; E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit -in: P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, Teil I Abt. IV Berlin/Leipzig 1906 S. 423. 429; R. Bürkner, a.a.O. S. 246 f.

<sup>32</sup> J. G. v. Herders Lebensbild. Sein chronologisch geordneter Briefwechsel hrsg. v. E. G. v. Herder, Bd. I. 2 Erlangen 1846 S. 300.

<sup>33</sup> Goethes Werke, WA I. Abt. 4. Bd. S. 206 f. — An Herder:

„ . . . . .  
 Es uns auch allen herzlich frommt,  
 daß ihr bald mit der Peitsche kommt —  
 Und wie dann unser Herr und Christ  
 auf einem Esel geritten ist,  
 so werdet ihr in diesen Zeiten  
 auf hundertundfünfzig Esel reiten,  
 die in euer Herrlichkeit Diöces  
 erlauern sich die Rippenstöß  
 . . . . .

Ihr, der ihr seid in unserm Gart  
 eben wie der Messias erwart. . . . .“

<sup>34</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 68 f.; ders. ebda. S. 279 ff. über Herders Person und Werk.

Goethe hatte ihn zuvor vergeblich zu beschwören versucht, zu seiner Legitimation für die Berufung nach Weimar ein Zeugnis seiner Rechtgläubigkeit von einer lutherischen Autorität zu beschaffen;<sup>35</sup> nun war Herders theologischer Ansatz als Rückschlag gegen den reinen Rationalismus Kants und des 18. Jahrhunderts verständlich und historisch notwendig,<sup>36</sup> und er hatte in Bückeburg unter dem Einfluß Hamanns und seines Panlogismus mit einem gewissen Renegateneifer den Standpunkt seines Rigaer Libertinismus<sup>37</sup> zugunsten eines „Pan-Christismus“ (W. Dobbek) verworfen. Ohne Zweifel bedeutete er seiner Zeit den Aufbruch deutschen jugendlichen Geistes zu neuen Ufern in einer alt und müde gewordenen Welt nüchterner Aufklärung und oberflächlichen Lebensgenusses; vor allem hatte er gegen die Aufklärungstheologie Position bezogen und ihren Moralismus und Intellektualismus zurückgedrängt. In Weimar erfaßt ihn nun das Zeitalter jener „Säkularisation“,<sup>38</sup> die nicht nur seine religiöse Glut abkühlen und seine sich stellenweise Luther nähernde theologische Bestimmtheit schwinden läßt, sondern seine christlichen Glaubenselemente in zunehmendem Maße in Richtung auf einen naturalistischen Optimismus humanisiert, moralisiert und „immanenziert“,<sup>39</sup> und zwar zu einer christlichen Weltanschauung jenes philosophischen Jahrhunderts, deren und dessen sprachliche Ausdrucksmittel dem Christusglauben entlehnt sind.<sup>40</sup>

Ringen in Herder, dem großen „Allchristen“,<sup>41</sup> der christliche und pantheisierende Gottesglaube miteinander, zu welch letzterem er in dem sog. Spinozastreit der deutschen Aufklärung sein Bekenntnis ablegte,<sup>42</sup> so siegt über den erstgenannten eine Gläubigkeit, in der eine überall wirkend, alles durchströmend, bildend geglaubte organische Gottes-„kraft“ regiert, deren Erscheinung jedes Wesen ist. Der „Kraft“-Begriff aus Leibnizens dynamischem Monismus — „Gott“ als das Weltall durchdringendes, allgegenwärtiges, tätiges Sein; *vis activa*; Zentralmonade und Garant der praestablierten Harmonie — führt ihn zu einem Einheits- und Tiefenerlebnis des All, in dem — trotz immer wieder durchschimmernder personaler Gottesrelationen! — „Gott“ letztlich ein Neutrum, ein „Es“, impersonales Göttliches wird.<sup>43</sup> Gott in seiner Intramundantität und Immanenzverhaftung nimmt den Charakter einer neuplatonisch verstandenen Welt-, All-Seele an, wie ihn Spinozas pantheistisches Bekenntnis vom *ἐν καὶ πᾶν*

<sup>35</sup> A. Werner, a.a.O. S. 42; R. Bürkner, a.a.O. S. 17 ff.

<sup>36</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 300 f.

<sup>37</sup> O. Baumgarten, Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart, Tüb. 1905 S. 38 ff.

<sup>38</sup> W. v. Loewenich, a.a.O. S. 344 ff.

<sup>39</sup> E. Troeltsch, Ges. Schr. IV. Bd. S. 293 f.; H. Stephan — H. Leube, Hdb. d. Kirchengeschichte IV. Tüb. 1931 S. 115; R. Herrmann, Thüringische Kirchengeschichte II, Jena 1940/Weimar 1947 S. 337 f.

<sup>40</sup> H. Stephan, Glaubenslehre, Giessen 1928 S. 365 Anm. 1; ders. Geschichte der evangelischen Theologie, Berlin 1938 S. 46; F. K. Schumann, a.a.O. S. 47.

<sup>41</sup> W. Hellpach, Zwischen Wittenberg und Rom, Berlin 1931 S. 9.

<sup>42</sup> H. Stephan — H. Leube, a.a.O. S. 112.

<sup>43</sup> H. Stephan, Glaubenslehre S. 131 f.

und seine Ineinsetzung von Subjekt und Objekt proklamiert; wobei Herder die Lehre Spinozas von der Weltsubstanz zu der von einer lebendig wirkenden Weltkraft weiterentwickelt im Sinne eines komplexen Gottesbegriffs des Pantheismus. Als bloßer Objektgehalt des subjektiv frommen menschlichen Selbstbewußtseins wird Gott aber die ideologische Spiegelung oder Funktion des Selbst.<sup>44</sup> „Gleichsam mit einem Liebestrank der Inbrunst gegen die ganze Natur geboren, hielt er wie ein Bramine mit dem hohen Spinozismus des Herzens jedes Tierchen und jede Blüte wert und am Herzen fest“.<sup>45</sup> Indem der biblische, „unendlich qualitative“ Unterschied (S. Kierkegaard) zwischen Schöpfer und Geschöpf, das Gegenüber von Gott und Welt, der Widerspruch von „Gottes Willen und unsern Wünschen“ (K. Barth) spinozistisch nivelliert wird, setzt sich der Mensch zum Subjekt und macht Gott-Christus zum Prädikat.<sup>46</sup> Die absolutistisch-imperiale Aufrichtung des „Menschgottes“ des 18./19. Jahrhunderts<sup>47</sup> entmündigt — im Falle Herders im Erbe deutscher Mystik, vor allem des Schlesiens J. Böhme, wie wohl auch unter den Einflüssen einer gewissen pietistischen Frömmigkeit in seiner Heimat — den Gott-Herrn der Bibel zugunsten jenes menschlich-seelisch immanenten „Göttlichen“ oder mystischen lumen internum, verbum internum, welches der Mensch selbst — Hülle, Schatten, Bild, Schleier, Werkzeug, Zauberspiegel der Gottheit (6, 249) — außer in Natur und Geschichte als „Gott in seinem Leben“, auch in seiner Seele unmittelbar entdecken kann, in sich selbst zu verwirklichen gerufen ist, um es dann mit dem Titel „Gott“, „Gott ist um mich“, „Gott ist gegenwärtig“ zu bekleiden — „Gott der Philosophen“!<sup>48</sup> In diesem Sinne hat L. Richter recht, wenn sie Herder den „Herakliteer unter den Theologen“ nannte.<sup>49</sup>

Gewiß würde auch Herder mit Faust sprechen: „Wir sehnen uns nach Offenbarung, die nirgends würdiger und schöner brennt als in dem Neuen Testament“<sup>50</sup> — jedoch ist es unverkennbar, daß er gegen Hamann und Lavater die Einschränkung der Offenbarung auf die einzufür allemal in Christus geschehene Heilsoffenbarung ablehnt.<sup>51</sup> So sieht er in Natur und

<sup>44</sup> H. Thielicke, Fragen des Christentums an die moderne Welt, Tüb. 1947 S. 33 ff.

<sup>45</sup> Jean Paul, a.a.O. S. 478

<sup>46</sup> F. K. Schumann, a.a.O. S. 185; K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik III 3 Zollikon/Zürich 1950 S. 155; ders. Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 423 f.

<sup>47</sup> K. Barth, Gottes Wille und unsre Wünsche, Theol. Existenz heute H. 7. München 1934 S. 31 ff.

<sup>48</sup> F. K. Schumann, a.a.O. S. 25. 28. 106 ff.

<sup>49</sup> Akad. Gedenkfeier der Theol. Fakultät der Humboldt-Universität Berlin am 150. Todestage J. G. Herders, d. 18. 12. 1953 mit einer Festvorlesung von L. Richter über: „Die theologische Problematik von Herders Persönlichkeit und Werk im Lichte der neueren Seelenforschung“.

<sup>50</sup> Goethe, Faust und Urfaust. Erl. v. E. Beutler, Leipzig 1940 I. v. 1217—1219.

<sup>51</sup> Goethes Werke. WA I. Abt. 16. Bd. S. 238. 270 ff.; H. St. Chamberlain, a.a.O. S. 1010: „... nicht einmal der fromme Herder kann im kirchlichen Sinne des Worts gläubig genannt werden; er hat zu wahrhaftig auf die Stimme der Völker und auf die Stimme der Natur gelauscht.“

Geschichte, in der gesamten den Menschen umgebenden Welt- und Lebenswirklichkeit die Offenbarung; er erweitert sie damit nicht nur, sondern wertet sie auch ins Innermenschliche und Innerweltliche um, indem er sie von dem Schriftwort trennt und nicht bloß als Handlung Gottes, sondern auch als menschlich-schöpferische Seelentat versteht.<sup>52</sup> Ist Herders Thema wiederum auch nicht nur „Gott und die Seele“ oder „die Seele und Gott“, sondern auch „Gott“ = „Seele“ — „dieser Herdersche Gott, dieser Dichtergeist im All ist die Herdersche Seele, die sich als Schöpfer träumt, sich als Schöpfer vollendet“<sup>53</sup> — so scheint uns die Verwechslung biblisch bezeugter extramundaner Gottesoffenbarung in Christo mit seelisch-menschlichem Erleben unvermeidlich zu werden — wclch letzteres als Offenbarung nur eine solche „von unten“ sein kann, bestenfalls „Theismus ohne Konsequenzen der Transzendenz“.<sup>54</sup>

Nach Verabsolutierung des religiösen Subjekts, durch Absolutsetzung der historisch-psychologischen Wirklichkeit des frommen Selbstbewußtseins und Auflösung der objektiven Welt in subjektive Erlebnisse begründet Herder die Glaubenswahrheit in psychologischen Vorgängen; nicht im Gegenstand des Erlebnisses, sondern im Erlebnis selbst; als Gewähr für Gottes Offenbarung wird dann die Lebendigkeit und Bewegtheit des inneren Lebens genommen, die die biblisch-reformatorische Qualität des „coram deo“ verflüchtigt, entleert, in sich hineinsaugt.<sup>55</sup> Macht es darum die Anthropologisierung der Theologie und jenen theologischen Liberalismus aus, statt von Gott in seiner Christusoffenbarung jetzt vom gläubigen, religiösen Menschen zu reden, der gottesmächtig, weil eigenmächtig, erlebnisfähig ist und in der Allmacht des menschlichen „Vermögens“ steht, sogar die Möglichkeit hat, dem humanum den Rang einer zweiten Offenbarung, wenn nicht der Offenbarung überhaupt zuzuerkennen, so muß ein ernstgemeinter und -genommener „christlicher Realismus“ erkennen, wie Herders idealistisches Geniebewußtsein die menschliche Kraft aus Mangel an biblischer Nüchternheit in der Erkenntnis der Gottes- und Menschenwirklichkeit überschätzt.<sup>56</sup> So ist Herders „Protestantismus . . . auch nicht wenig charakterisiert durch das, was er nicht sagt“.<sup>57</sup>

<sup>52</sup> A. Werner, a.a.O. S. 107. 162 ff.

<sup>53</sup> E. Kühnemann, Kant. I. S. 534; O. Baumgarten, a.a.O. S. 103 ff.

<sup>54</sup> A. Werner, a.a.O. S. 170. 171 ff.

<sup>55</sup> Vgl. hier und zum folgenden: H. Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie S. 47 ff.

<sup>56</sup> Vgl. Goethe über Herder: „Er wird gewiß den schönen Traumwunsch der Menschheit, daß es dereinst besser mit ihr werden solle, trefflich ausgeführt haben. Auch muß ich selbst sagen, halt' ich es für wahr, daß die Humanität endlich siegen wird, nur fürcht' ich, daß zu gleicher Zeit die Welt ein großes Hospital und einer des andern humaner Krankenwärter sein werde!“ (Goethes Werke. WA I. Abt. 31. Bd. S. 253); H. Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie S. 23.

<sup>57</sup> E. Franz, Deutsche Klassik und Reformation, Halle 1937 S. 285; O. Baumgarten, a.a.O. S. 58 ff.

Zweifellos vertiefte Psychologie, intuitives Aufspüren alles Zukunfts-trächtigen und seine Verknüpfung zu neuer Schau individueller Lebens-zusammenhänge ermöglichen es diesem „von Natur weichen und zarten“ Gefühlsphilosophen nicht nur,<sup>58</sup> sich durch die Gefühlsenergie seiner schmiegsamen Seele in den Reichtum persönlicher Gestaltungen lebendig einzufühlen und mit intuitiv „vernehmender“, verstehender Seele das Wunder der Individualität als Einheit von Seele, Geist und Leib zu erleben,<sup>59</sup> sondern auch im Blick für die schöpferische Einzelseele mit ihrer Einheit von Persönlichkeit, Schicksal und Lebenswerk die genialen Kräfte der Seele zu entbinden, wie er in dem jungen Goethe den Genius wachrief.<sup>60</sup> Dabei erinnern wir uns dessen, was der spätere Goethe in dem Nachtgespräch zwischen Faust und Wagner über den „Redner“ (Gottes?) vollständig in Herders Sinn, vielleicht sogar mit direkter Beziehung auf ihn gesagt hat:

Wagner: Verzeiht! Ich hör euch deklamieren;

. . . . .

In dieser Kunst möcht ich was profitieren;  
Denn heutzutage wirkt das viel.  
Ich hab es öfters rühmen hören,  
Ein Komödiant könnt einen Pfarrer lehren.

Faust: Ja, wenn der Pfarrer ein Komödiant ist;  
Wie das denn wohl zuzeiten kommen mag.

Wagner: Ach, wenn man so in sein Museum gebannt ist  
Und sieht die Welt kaum einen Feiertag,  
Kaum durch ein Fernglas, nur von weiten,  
Wie soll man sie durch Überredung leiten?

Faust: Wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdet nicht erjagen,  
Wenn es nicht aus der Seele dringt  
Und mit urkräftigem Behagen  
Die Herzen aller Hörer zwingt.

. . . . .  
. . . . .

Doch werdet ihr nie Herz zu Herzen schaffen,  
Wenn es euch nicht von Herzen geht.

Wagner: Allein der Vortrag macht des Redners Glück;  
Ich fühl es wohl, noch bin ich weit zurück.

<sup>58</sup> Goethes Werke, WA I. Abt. 36. Bd. S. 254.

<sup>59</sup> E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tüb. 1922 S. 19 f. 241 ff. 484.

<sup>60</sup> E. Kühnemann, a.a.O. S. 520 f. 524.

Faust: Such er den redlichen Gewinn!  
 Sei er kein schellenlauter Tor!  
 Es trägt Verstand und rechter Sinn  
 Mit wenig Kunst sich selber vor.  
 Und wenns euch ernst ist, was zu sagen,  
 Ists nötig, Worten nachzujagen?  
 : : : : : : : : : : : : : : : :  
 : : : : : : : : : : : : : : : :  
 Das Pergament, ist das der heilige Bronnen,  
 Woraus ein Trunk den Durst auf ewig stillt?  
 Erquickung hast du nicht genommen,  
 Wenn sie dir nicht aus eigner Seele quillt.<sup>61</sup>

In seiner Gegnerschaft zur nüchtern-kalten Verstandesaufklärung und -kultur und zu ihrem herrschenden Schulsystem „schellenlauter Toren“ predigt Herder als „der berufene Erbe Shaftesburys“<sup>62</sup> auch die Gründung der Sittlichkeit auf die Autonomie des religiösen Gefühls und Gemüts, die tiefere Einheit von „Verstand und rechtem Sinn“, Sinnlichkeit und Verstand.<sup>63</sup> Ist innerlich im Gemüt erlebte Anschauung Gottes und der Tugend = „Religion“, dann ist der sittlich-religiöse Mensch, dessen durch alle verwickelten „moralischen Situationen“ hindurch immer strebendes Bemühen und guter Wille schon als Tat und Erfüllung gilt — „vor Gott“ — der gotteinige Mensch des optimistischen Intellektualismus oder intellektualistischen Optimismus mit jener religionistisch-sensualistischen Gottesauffassung eines Bindestrich-Christentums, das den Charismata des Hl. Geistes zu wenig, dem empirischen Menschen zuviel zutraut. Ist es dann nicht die Konsequenz, daß er das „Bewußtsein redlicher Entschlüsse“ als zum Erscheinen — und Bestehen! — vor dem göttlichen „Richter“ „genug“, ausreichend betrachtet, seine sich steigernden Gemütszustände mit dem Kommen des „Reiches Gottes“ verwechselt, seine eigenen Seelenbewegungen mit der Selbstbewegung des Wortes Gottes auf den Hörer zu identifiziert, also sich selbst mit Gott gleichsetzt und aus dem verborgenen Leben des Glaubens ein einsichtiges, daseinsgestaltendes Wissen und Schauen macht — das Wissen auch eines „Redners Gottes“, von dem es heißt: „er sieht mehr als wir“? Der „Redner“ Gottes wird damit zum Seher Gottes!

Wenn es wahr ist, daß der theologische Liberalismus im Gericht des Satzes unseres christlichen Credo steht: „Ich glaube an den Heiligen

<sup>61</sup> Goethe, Faust und Urfaust, a.a.O. v. 522—569; vgl. A. Werner, a.a.O. S. 418; H. Bräuning-Oktavio, a.a.O. II S. 150 ff.

<sup>62</sup> A. Schweitzer, Kultur und Ethik, Kulturphilosophie II. Teil, München 1923 S. 87 f.

<sup>63</sup> W. Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tüb. 1921 S. 391. 411. 419 f. 426 f.

Geist“,<sup>64</sup> so können wir angesichts Herders nicht an Luthers „Schmalkaldischen Artikeln“ (VIII) vorbei,<sup>65</sup> in denen er das Phänomen des „Enthusiasmus“ als Grund, Macht und Kraft aller Ketzerei derer entlarvt, die in der Apotheose alles Subjektiven, in der Introversion des Blicks auf sich selbst und das Werk ihrer menschengemäßen Religion des „Gott-in-uns“, in der bengalischen Beleuchtung ihrer Frömmigkeit und Erleuchtung (illuminatio; Herder als Freimaurer!) ihres lumen internum wännen, sich selbst monologisch das „verbum“ nun eben als „internum“ sagen zu können, und die in der tiefsten Andacht vor und zu sich selber die Gottheit des Hl. Geistes, des creator spiritus vergessen oder mit der enthusiastisch beflügelnden Idee verwechseln, der Luther nicht nur kritisch-selbstkritisch, sondern demütig-bußfertig Ausdruck gab: „Ich wollt doch gerne fromm sein!“

Ob darum nicht bei seiner Analyse der protestantischen Theologie des 18./19. Jahrhunderts K. Barth recht zu geben ist, wenn ihm in Weimar noch lange und reichlich „S c h ö p f u n g“ gespielt worden zu sein scheint?<sup>66</sup> In dem wahrhaft erregenden und menschlich bewegenden Kampf zwischen dem seiner Kraft bewußten Genius, dem „Pangoismus“ des „Reichen Jünglings“ der Bibel und dem Christusanspruch — ohne jedoch alles zu verkaufen und IHM nachzufolgen!<sup>67</sup> — und in dem Kompromiß mit antik-heidnischen, mittelalterlich-pseudo-evangelischen und neuzeitlich-antireformatorischen Motiven und Quietiven der Selbsterlösung und Selbstrechtfertigung des homo religiosus, des „frommen“ Menschen, unterliegt Herder dem großen Strom des neueinbrechenden Renaissancegeistes der immanenten Humanität des 16. Jahrhunderts,<sup>68</sup> die mit gewaltiger Reaktion des Synergismus gegen die strenge biblische theologia crucis deren Herzstück, die paulinisch-lutherische Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen, des homo peccator — sola gratia, per fidem, propter Christum — im Sinne der praxis pietatis eines Augustin, Pelagius, Erasmus, Osiander, des Tridentinismus, Pietismus, Rationalismus in eine modernistische „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ auflöst.<sup>69</sup> Behaupten wir zuviel, wenn wir meinen, daß Humanität, Moralität, Sentimentalität die modernistischen notae ecclesiae werden, deren neue mystisch-idealismisch-nomistische theologia naturalis et moralis oder theologia gloriae dem „Redner Gottes“ wie seinem Hörer das Pathos und Ethos der prudentia carnis jenes homo religiosus ermöglicht, dem das Kreuz Christi — vgl. Goethe! — zutiefst ein *σκανδαλον*, Ärgernis ist?

<sup>64</sup> K. Barth, Die christliche Lehre nach dem Heidelberger Katechismus, München 1949 S. 78 f.

<sup>65</sup> Die Bekenntnisschriften der evgl. luth. Kirche. Hrsg. v. Dt. Ev. Kirchenausschuß, Göttingen 1930 I. S. 453 ff.

<sup>66</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 37.

<sup>67</sup> O. Baumgarten, a.a.O. S. 6 f. 14 f.; W. Elert, Humanität und Kirche -in: Zwischen Gnade und Ungnade, München 1948 S. 94.

<sup>68</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 56 ff.

<sup>69</sup> E. Troeltsch, Ges. Schr. IV. Bd. S. 293 f.; W. Hellpach, a.a.O. S. 169.

Indem Herder auch das kirchliche Christusbekenntnis und genuin neutestamentliche Christuszeugnis vermeidet, wie er die altkirchliche Christologie ablehnt (10, 238),<sup>70</sup> predigt er Jesus menschlich-psychologisch als den Anfänger und Vollender des höchsten und schwersten Ideals der Menschheit und des Lebens, verehrt er die „Persönlichkeit“ des großen Religionsstifters als reinste Verkörperung des Gedankens wahrer Menschlichkeit, als edelmenschliches Vorbild und Schöpfer seines Weltreiches der Humanität; ER ist ihm nur der Nenner für das „Göttliche“. Wie ihm unter dem Meltau der Philosophie<sup>71</sup> das Evangelium von der *justificatio impii*, von der Sündenvergebung, das frohe Geschrei: „Lasset euch ver-söhnen mit Gott!“ nur als humanitäre Weisheit gilt, welche die „Humanität“ als bleibende Aufgabe des Menschen verkündet und befiehlt<sup>72</sup> — so ist auch die Bibel nach ihrer Entrationalisierung nur das Selbstzeugnis des religiösen Bewußtseins, der Niederschlag des religiösen gottgewirkten Erlebens ihrer Verfasser; ihren Offenbarungscharakter erhält sie dadurch, daß das religiöse Bewußtsein sich in ihr wiedererkennt, das Persönlichkeitsleben dem Menschen in der Bibel begegnet. Das Hören auf die „menschlich“ zu lesende Bibel (10, 7) ist die platonisch-idealistische Selbstbesinnung des Geistes, dessen Hören auf ihr Wort keine andere Antwort vernimmt als die, die man sich auch selbst sagen kann und muß — die Selbsterinnerung, in der nicht das „Ich“ zu einem „Du“ oder richtiger das „Du“ zu einem „Ich“, sondern das „Ich“ zum „Ich“, zum Selbst“ kommen soll und will. So verdienstvoll es ist, daß Herder von der übel beleumdeten „kirchlichen Dogmatik“ seiner Zeit auf die Bibel als Autorität zurückgeht, so will uns doch scheinen, daß er ihren eigentlichen Sinn nicht erkannte und hat gelten lassen, wenn er nur eine Auslegung in dem Geiste zuläßt, der — wie gesagt — sich darin selbst wiedererkennt und sie nach seinen inneren Erfahrungen deutet. Ob es dann nicht eben nur rhetorischen Wert hat, wenn der „Redner Gottes“ die Bibel „Gottes Wort“ nennt?<sup>73</sup>

Ist die materialistische Tendenz zu durchsichtig, wenn man Herder dahingehend interpretiert, die Voraussetzungen für eine sachlich radikalere Begründung des „Atheismus“ geschaffen zu haben, als sie den französischen Materialisten objektiv möglich gewesen sei,<sup>74</sup> so erhebt sich bei allem schuldigen Respekt vor der Genialität seines Lebenswerkes doch immer wieder die schwerwiegende Frage, ob er überhaupt christlicher Theologe und evangelischer Geistlicher war. Wir müssen damit rechnen, daß er es war, wenngleich sein Gesichtskreis durch diese Bindung nicht im mindesten beengt ist; er war es auch, wie er es wollte sein — was wir

<sup>70</sup> K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I 2 Zollikon/Zürich 1938 S. 139 ff.

<sup>71</sup> Th. Brandt, Die Kirche im Wandel der Zeit, Bad Salzflun 1947 S. 345 ff.

<sup>72</sup> Goethes Werke, WA I. Abt. 16. Bd. S. 271; 31. Bd. S. 253.

<sup>73</sup> E. Troeltsch, Ges. Schr. IV. Bd. S. 158 ff.; H. Hofer, a.a.O. S. 125 ff.; K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I 2 S. 550.

<sup>74</sup> W. Harich, Herder und die bürgerliche Geisteswissenschaft -in: J. G. Herder, Zur Philosophie der Geschichte. Hrsg. v. W. Harich, I. II. Berlin 1952 — I S. 7 ff. 40 ff.

ihm glauben sollen, wenn es auch durch die Indizien, die dafür sprechen, nicht als erwiesen gilt.<sup>75</sup> Doch diesem bedeutsamsten Vorläufer des Kirchenvaters des 19. Jahrhunderts, dem Wegbereiter Scheiermachers<sup>76</sup> war die Erkenntnis dessen verdunkelt, was Kirche im biblisch-reformatorischen Sinne ist,<sup>77</sup> nämlich die Wunder-Tat Gottes durch den Hl. Geist, auf welchem die *κωινωνία* beruht; der Haufe der dem Wort Hörigen in der Welt. Sie ist für ihn das Erzeugnis des gemeinschaftsmäßig sich ausgestaltenden religiösen Bewußtseins, mehr oder minder vollkommene religiös-pädagogische Organisation zur Wahrnehmung berechtigter seelischer Interessen oder Befriedigung gewisser religiöser Bedürfnisse gleichgesinnter christlicher Persönlichkeiten, eine Gemeinschaft der von der Idee „Christentum und Leben“ oder Christentum = Leben ergriffenen individuellen Ich-wesen, die sich zur gegenseitigen geistigen Erregung, Entwicklung und zum Austausch ihres frommen Selbstbewußtseins und religiösen Besitzes — des „Gefundenen“ — mit den Modifikationen desselben in den andern Individuen verbunden haben. Kann dann aber nach Herders Selbstverständnis und den ihm zugesprochenen Ehrenprädikaten seitens seiner Zeitgenossen und Nachfolger der „Redner Gottes“ in dieser Kirche ein anderes Amt und „Feld, wo der Homilete zu Hause ist“, haben als dieses: wie ein christlicher Sokrates in Ausübung seiner geistlichen Geburtshelfer- und Hebammenkunst „Offenbarungs“-wirklichkeit aus dem Hörer zu entbinden — in der Vision eines „johanneischen Christentums“ schon jetzt wie ein Johannes im griechisch-neuplatonischen Gewand aus der Hand des „noch göttlicheren Spinoza“ „Licht, Liebe, Leben“ zu predigen (8, 202)<sup>78</sup> — als ein pontifex maximus der Humanität das „erbauliche“ Pontifikalamt, den priesterlich-mittlerischen, vermittelnden Brückenschlag zwischen dem humanistischen „Bildungs“-ideal und dem christlichen „Lebens“-ideal, zwischen Himmel und Erde mit Hilfe des Begriffs der „Religion“ wahrzunehmen?<sup>79</sup> Oder was bedeutet zutiefst Herders Bestreben, die Einheit des menschlichen, kulturellen und christlichen Geistes in seinem Werk aufzuzeigen und die verschiedensten Gegensätze wie Antike und Christentum, Theologie und Philosophie durch die Brücke der Humanität zu verbinden, wenn für diese seine Geisteshaltung das Symbol auf seiner Grabplatte kennzeichnend ist, welches das antike Sinnbild der Schlange, die sich zum Kreis krümmt, als Zeichen der Ewigkeit mit dem christlichen Zeichen des Alpha und Omega in sich vereinigt? Einer Kirche, die Herder auf Grund seines jahrzehntelangen Wirkens in ihr auch für sich reklamiert und in der Feier seines Andenkens

<sup>75</sup> K. Sell, a.a.O. S. 63; H. Stephan, Geschichte der evangelischen Theologie S. 44; E. Franz, a.a.O. S. 286; K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik III 1 Zollikon/Zürich 1945 S. 474 ff.; ders. ebda. III 2 Zollikon/Zürich 1948 S. 286 f.; ders. Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 379 ff.

<sup>76</sup> A. Werner, a.a.O. S. 88 ff.

<sup>77</sup> F. K. Schumann, a.a.O. S. 257. 261 f.

<sup>78</sup> E. Franz, a.a.O. S. 35; W. Dobbek, a.a.O. S. 71.

<sup>79</sup> Weimarisches Herder-Album, a.a.O. S. 3 ff.; 150 f.; K. Sell, a.a.O. S. 115; O. Baumgarten, a.a.O. S. 88 ff.

bedenkt, was sie angeht, bleibt die Frage in ihrer im wahrsten Sinne des Worts „kritischen“ Gewalt, ob damit nicht alles verraten ist, was wirklich unaufgebbares Gebiet der Kirche und ihrer Verkündigung zur Auferbauung des Leibes Christi in und an seinen Gliedern ist.<sup>80</sup>

In erregend wirkender, „beschleichender“, „führende“, „mahnender“ „Gewalt über die Seelen“ und zur Nach-„Bildung“ der Zuhörer einwirkender Selbstmitteilung und Selbstdarstellung des „Redners“ muß dieser in der „menschen“-gemäßen modernistischen „Religion“, wenn auch nicht „ciceronianisch“, so aber doch etwa in der Weise einreden, überreden, einnehmen, die die moderne Tiefenpsychologie und -Theologie zu empfehlen scheint. In Herders Predigt als einem „menschlichen“ Ereignis wird der „Redner Gottes“ alles durch seine Phantasie subjektivieren, wie Herder, „der größte Seelendeuter Deutschlands“,<sup>81</sup> aus der Tiefe der Empfänglichkeit, eines Vernehmen- und Hörenkönnens in die weite Welt der Seele, ihrer Ober- und Unter-„Töne“ hineinlauschen und sie verstehen kann, weil er in ihr zu leben vermochte.<sup>82</sup> Aber sah darum in dieser Kirche als „tolerierter Anstalt der Gesellschaft“ nicht eben alles so „toleriert“ aus? — und die Weimarer, Goethe eingeschlossen, dessen „Visiten Gottes“ unter Herders Kanzel zu zählen sind (7, 192 f.), haben denn auch seine „entgegen“-kommende Verkündigung, seine Seelen- und Weltdeutung nie als Angriff Herders — wie etwa „in einem Lutherischen Zorn gegen alle von Religionen oder Staat geheiligten Gifte derselben“ — empfinden können.<sup>83</sup>

Was die selbstkritische Feststellung Herders beinhaltet, „nie recht an Materie, sondern immer zugleich an Form denken zu müssen“, das scheint uns folgendes deutlich zu machen: wenn Gott und Christus verkündigen heißt: die eigne Frömmigkeit, fromme Gemütszustände und Gefühlserregungen (vgl. Schleiermacher) verkündigen — wenn nicht der Hl. Geist Ausleger der Schrift ist, sondern das religiöse Bewußtsein jenes „Angewehnten des Geistes“ Thema und Kraft der Theologie und Verkündigung — wenn Herder im Grunde „eine Reaktion der Kunst gegen die Theologie“ bedeutet<sup>84</sup> und also der „Redner Gottes“ als Kulturträger, Psychagoge, Seelenbildner und religiöser Virtuose „Meister“ der Rede und des Worts in rhetorischer sowie kerygmatischer Beziehung, „Ton“-„Künstler“, „Ton“-Bildner, Bildhauer, „Bild“-„Gräber“ und nicht mehr schlichter Diener, minister verbi divini in „Beweisung des Geistes und der Kraft“ nach I. Kor. 2, 4 f. ist — wenn Glaube als certitudo seelische Funktion, subjektive Möglichkeit einer menschlichen Gläubigkeit ist, psychologische Einstellung, Dynamik, besondere Quantität, Qualität, Intensität menschlicher Sehnsucht und

<sup>80</sup> Th. Brandt, a.a.O. S. 345 ff; K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 399 ff.

<sup>81</sup> E. Kühnemann, a.a.O. S. 518.

<sup>82</sup> Ders. ebda. S. 515.

<sup>83</sup> Th. Brandt, a.a.O. S. 345 ff.; vgl. hierzu Jer. 23, 23—29; Jean Paul, a.a.O. S. 482.

<sup>84</sup> A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tüb. 1933 S. 36 f.

securitas — wenn die Erfahrung „von unten“ und innen das göttliche Widerfahrnis „von oben“ und außen übermächtig — wenn der religiöse Mensch Herders mit seinem „Fest von Entschlüssen“ den begnadigten Sünder Luthers mit seiner „getrosten Verzweiflung“ verdrängt — wenn der „Redner Gottes“ Psychologie und „Leben“, gubernatio animarum statt Zeugnis und heilsame, „gesunde Lehre“, *διδασχῆ* bietet<sup>85</sup> — da wird die Gefahr von Elementarmächten der Welt (Kol. 2, 8) drohend, die nach Paulus' Warnung die ganze Ekklesia immer wieder in ihre dämonische Gewalt nehmen! So schwerwiegend dieses Ausrufungszeichen ist — die Liebe zu Herder und der Respekt vor ihm können aber an der Wahrheitsfrage des Evangeliums nicht vorbei; oder sollte die Bekennende Kirche das Zeugnis und Bekenntnis „theologischer Existenz heute“ für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umsonst erhoben haben?<sup>86</sup>

Das feiernde Andenken Herders als eines evangelischen Geistlichen geht den Prediger der „Vertikal“-Offenbarung des biblischen Gottes „senkrecht von oben“ existentiell an und fragt ihn, ob er primär „Redner Gottes“ in der Weltweite der Horizontale einer „Erdseligkeit“ sein kann, die keineswegs das Geschenk von Herders Heimat ist! Das heißt nun aber auch: „Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können, wissen und eben damit Gott die Ehre geben.“<sup>87</sup> Das ist unsre Bedrängnis und Verheißung, Hörer Gottes werden zu müssen und zu dürfen, hörender Mensch vor dem redenden Gott — coram deo — um als solche unser Amt der Verkündigung empfangen zu können. Ist es das Wesen der in Bios, Pathos und Eros wurzelnden ästhetisierenden Amtstheologie des „beredsamen“, begehrenden, vernehmenden und einnehmenden, „Ton“-angebenden und -abnehmenden „Redners Gottes“, „Seelen“ durch „Religion“ künstlerisch — ästhetisch zu dem zu veredeln, zu ver-„tonen“, was er selber in seiner Per-sön-lichkeit ist und hat, weiß und sagt — „tönt“,<sup>88</sup> wie er sich „fühlt . . . als einen überlegenen Kopf, von lauter untergeordneten Geschöpfen umgeben“ (Schiller) — so unterliegt der Zeuge Jesu Christi dessen schenkender Agape in der theologia crucis von I. Kor. 13; fernab von der Dynamik seines Enthusiasmus und seiner Frömmigkeit; so sehr „gedrungen“ und in Bann geschlagen (II. Kor. 5, 14) von dem, was er sich hat müssen sagen und schenken lassen und sich nicht selber hat sagen und schenken können (das Tat-, Vollzugs-, Wirkwort des

<sup>85</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 399 ff.; 406 ff.; 423 f.

<sup>86</sup> H. W. Bartsch, Handbuch der evangelisch-theologischen Arbeit 1938—1948, Stuttgart 1949 S. 9. 37. 39; K. Barth, Die kirchliche Dogmatik II 1 Zollikon/Zürich 1946 S. 194 ff.; ders. Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon/Zürich 1938 S. 175.

<sup>87</sup> K. Barth, Das Wort Gottes und die Theologie S. 158.

<sup>88</sup> Über „Das Problem der Religion in der Theologie“ des religionistischen Neuprotestantismus vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik I 2 Zollikon/Zürich 1938 S. 315 ff. 319 ff. 327 ff.

Evangeliums, Agape Jesu Christi)<sup>89</sup> — sodaß er es nun nicht mehr lassen kann, zu reden von dem, was er gesehen und gehört hat (Ap.Gesch. 4, 20), und — weil seine Verantwortung und Autorität, auctoritas, „Macht“, „Gewalt über die Seelen“ nicht in und bei ihm selber als dem „großen und seltenen Mann“ liegt! — den konkreten Hörer als ganzen Menschen und als g a n z e n Menschen mit sehender und hörender, verstehender und erkennender Agape Christi „im Auge“ und „im Herzen“ in den Gehorsam des Glaubens zu rufen und „alle Vernunft unter den Gehorsam Christi gefangen zu nehmen“ (Röm. 1, 5; II. Kor. 10, 5).

Geht es bei der Predigt nicht darum, zu einer „großen Handlung“ eingeweiht zu werden oder einzuweihen, in der das religiöse Genie griechischer *συμπάθεια* die „Gesellschaft dieser Stunde“ regiert, sondern liegt der erste Grund kirchlichen Gottesdienstes<sup>90</sup> außer uns, extra nos, in einem opus dei, einem Werk Gottes um seiner selbst willen, dann ist aller „Gottesdienst“ nach Maßgabe der menschlichen religiösen Bedürfnisse, der Trias der Seelenvermögen (Gefühl, Wille, Vorstellung), von Tiefsinn und Genialität, nach Idee, Inhalt und Aufbau eines religiösen, „nach dem Leben modulierten“ Meisterwerks des sich selbst predigenden „Redners Gottes“, der in einer Art Schüler-Lehrer-Gespräch „über das menschliche Leben“ in der Gemeinschaft des Eros — „als spräche er mit mir allein“ — nach der Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen strebt — solch ein „Gottesdienst“ ist im besten Sinne des Wortes Menschenweihehandlung, aber kein christlicher Gottesdienst im Sinne der *διαζονία τοῦ λόγου*. Von daher steht auch alles Streben nach Feierlichkeit, Schönheit, Dramatik, Pädagogik, Psychagogik, Mystagogik im Gottesdienst unter der Umkehrung von Joh. 1, 14 — paganistische Logogenese der Sarx!<sup>91</sup> Und wer es dem Theologen nicht glaubt, der glaube es wenigstens Goethe und Schiller oder den philosophischen Interpreten Herders in ihren zitierten Urteilen — oder wie will man Schillers Satz von den Lehren Herders verstehen, „die man ebenso gut in einer Moschee als in einer christlichen Kirche erwarten konnte“? In ganzer Ernstnahme Herders scheint uns das Problem dieses „Redners Gottes“ nicht das seiner Sprache oder seiner sprachlichen Ausdrucksmittel zu sein, sodaß wir das, was er hatte sagen wollen und doch nicht können, nur theologisch mit unsern Worten zurechtrücken brauchten; sondern es geht bei dem Gespräch zwischen Christentum und Idealismus um die Frage nach der christlichen Substanz in letzterem. Hat Jean Paul recht, wenn er von Herder sagt: „Er wurde überhaupt wenig, nur im Einzelnen anstatt im Ganzen gewogen und erwogen, und erst auf der Demantwaage der Nachwelt wird es geschehen, auf welche die Kiesel nicht kommen werden, womit die rohen Stilistiker, die noch roheren Kantianer und rohe Poetiker ihn halb steinigen, halb erleuchten wollten“<sup>92</sup> —

<sup>89</sup> Ders. ebda. I 1 München 1932 S. 62 f.

<sup>90</sup> Ders. Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre S. 184 ff.

<sup>91</sup> Ders. ebda. S. 194 ff.

<sup>92</sup> Jean Paul, a.a.O. S. 482.

so haben wir nicht Polemik zu treiben oder Richter zu spielen, dürfen aber bei der Erforschung der Kirchen- und Theologiegeschichte — und Herder ist eine der großen Gestalten in ihr! — nicht außer acht lassen, auf heilsame Erfahrungen mit dem lebendigen Gott und heillose Gefahren (M. Fischer) nach dem Maß unsrer Erkenntnis aufmerksam zu machen!

War es die Frage Herders: „Wie kann der Kanzelredner seine Materie neu machen?“ und bleibt sie auch uns gestellt, so werden wir antworten müssen: des Predigers Dienst der *μαρτυρία, λειτουργία, διακονία* am *ἔργον θεοῦ* eines entidealisierten, entmoralisierten, enthumanisierten, entmythisierten, entzauberten Gottesdienstes kann unter der Barmherzigkeit Gottes in erster Linie nur der des Hörers Gottes sein und dann die Voraussetzung der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes<sup>93</sup> und der Predigt, der Verkündigung haben, daß unter dem Primat des „Was“ und nicht des „Wie“, der „Materie“ über die „Form“ der Prediger mit seiner religiösen Subjektivität und Möglichkeit unter das objektive Wort der Propheten und Apostel und das von ihnen bezeugte Wort Gottes als *verbum alienum et externum* sich beuge und als „Redner Gottes“ mit seiner Mündigkeit im wahrsten Sinne des Wortes, seiner Mund- und Wortmächtigkeit der Analyse und Exegese „menschlicher“ Existenz und mit den „Stäben seiner Macht“ der geistlichen oder Kanzel-Beredsamkeit und „Seelsorge“ an Gottes Wort als freiem Herrschaftsakt Gottes und heiligem Gegenüber zu aller menschlichen Frömmigkeit zerbreche und als Hörer = Höriger Gottes „geistlich arm“ werde — nun eben in der „klagenden Demut“, die Herder an diesem Stande ansprechen würde — auch und gerade in dem Gehorsamsakt der Exegese eines „Textes“, einer „Perikope“. Doch müssen wir leider noch einmal fragen: Gibt es einen größeren Gegensatz zwischen dem oberhirtlichen Wort des „Vescovo di Weimar“ — „Luther der Klassik“ — an zukünftige Theologen: „Theologie ist gewissermaßen die liberalste von allen Wissenschaften, eine freie Gottesgabe ans Menschengeschlecht, die diesem auch zu allem liberalen Guten der Vernunft, einer edlen Tugend und Aufklärung geholfen“ und „will keine Sklavenseelen“ (10, 274. 277) — und dem Satz des Luther der Reformation: „Theologie macht Sünder“!?

Gerade in dieser Gegenüberstellung leistet Herder uns den großen Dienst, daß er uns zwingt, das eine Amt der Kirche so klar wie möglich zu erkennen. Nach dem menschen-dienstlichen Predigt-„Drama“ des „Redners Gottes“ und des menschlichen Herzens in seiner Menschenweihehandlung müssen Einzelner und Gemeinde vor dem Göttlichen, das sie „gefunden“ haben, in einer „Andacht“ = „stiller Ton der Seele“ verstummen und können nach dem Erlebnis eines anonymen Numinosum und Tremendum nur in Schweigen versinken, das auf „einen belebenden sanften Hauch des Abendzephyrs wartet“. Im evangelischen Gottesdienst, da Gott selber Menschen sucht, findet, ihnen dient und „in, mit

<sup>93</sup> J. Schniewind, Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes, Berlin 1947 S. 6. 32 f.

und unter“ Menschenwort mächtig-vollmächtig „zu Worte“ kommt, wird die hörende Gemeinde zu einer mit Gebet und Lobgesang antwortenden, die hordhende zu einer ver-ant-wort-lich ge-hordhenden Gemeinde, *communio sanctorum*, Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder — die ohne das System der Methoden, Praktiken, Zu-taten des „Redners Gottes“ als eines reaktiven Reiztypus mit seinen Konzessionen, Brückenschlägen, Anknüpfungen samt seiner wahrhaft bewundernswerten — nach Jean Paul in seinem „griechischen Widerwillen gegen jedes Überschlagen der Waage auf die eine oder die andre Seite“<sup>94</sup> — wurzelnden Toleranz gegenüber den Hörern<sup>95</sup> — sich ihnen zu „bequemen“, „anzupassen“ — die eschatologisch intolerante Person-, Herren- und Tat-Gegenwart Jesu Christi<sup>96</sup> als des Weges und der Wahrheit und des Lebens bekennt: „Verggebung der Sünden“! Sie ist die immer neu „gegenwärtige dringende Situation“ der Predigt, die sie höchst „interessant“ macht — das Evangelium ist nie „langweilig“ — und die „Weltlichkeit“ und „Menschlichkeit“ der Bibel und der Verkündigung ausmacht!<sup>97</sup>

Ob nun der Materialist G. Lukacs von dem großen „Redner Gottes“ spottet, daß Herder „als spießbürgerlicher Ruhmredner verwalteter kleinlicher Idyllen“ endet<sup>98</sup> — ob der Idealist E. Kühnemann schwärmt: „Herder tönte und verklang als ein schwermütiges Lied“<sup>99</sup> oder — mit Jean Paul — als „ein Gedicht, ein indisch-griechisches Epos“, in dem wie in einer schönen Seele „alles zusammenfloß und das Gute, Wahre, das Schöne eine unteilbare Dreieinigkeit war“<sup>100</sup> — ob W. Hellpach seine „Panthedoziee zur Revision der Reformation“ „dem unsterblichen Nachleben und der unentmutigten Nachfolge zehn großer Allchristen aus einem Jahrtausend deutscher Gottnähe“, unter ihnen auch Herder, widmet und erklärt: „... Luthers Werk hatte soviel Protestantismus entfesselt, daß als Erbe der Reformation eben doch der Boden sich selbst bestimmender Geistesfreiheit entstand, auf dem dann an der gewaltigen Neugeburt des voraussetzungslosen Geistes auch zwei große evangelische Geistliche mitwirken konnten — die beiden größten, welche der Protestantismus seit den Reformatoren in Deutschland bis auf diesen Tag hervorgebracht hat: Herder und Schleiermacher“<sup>101</sup> — für die moralische Abrüstung des stolzen, selbstsicheren und autarken Selbstbewußtseins des „voraussetzungslosen Geistes“, des schöpferischen, „Leben gebenden“, künstlerischen und reichen „Redners Gottes“, des „homiletischen Genies“, des „überlegenen“ *ἄνωγο θεοῦ* mit

<sup>94</sup> Jean Paul, a.a.O. S. 481.

<sup>95</sup> W. Dobbek, a.a.O. S. 65.

<sup>96</sup> H. Vogel, *Gott in Christo*, Berlin 1951 S. 6 f.

<sup>97</sup> F. Vorster, *Verfall und Erneuerung der Predigt -in: Verkündigung und Forschung*, Theol. Jahresbericht 1949/50 Lief. 1/2 München 1951 S. 30 ff. 38 ff.

<sup>98</sup> G. Lukacs, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlin 1947 S. 43 f.

<sup>99</sup> E. Kühnemann, a.a.O. S. 516.

<sup>100</sup> Jean Paul, a.a.O. S. 480.

<sup>101</sup> W. Hellpach, a.a.O. S. 206.

seinem antiken Ideal der griechischen *καλοκαγαθία* des klassisch „schönen“ und guten Menschen<sup>102</sup> — „ich dachte daran: Kein Verstümmelter soll vor den Herrn treten!“ (32, 4). Sein Thema ist der „aufgeklärte, unterrichtete, feine, vernünftige, gebildete, tugendhafte, genießende Mensch, den Gott auf der Stufe unsrer Kultur fordert“<sup>103</sup> — dafür gilt das Wort des „Predigers in der Wüste“, der mit unnatürlich langem Finger auf den Crucifixus des Isenheimer Altars zeigt: „Illum oportet crescere, me autem minui“ — „ER muß wachsen, ich aber muß abnehmen“ (Joh. 3, 30)!

In diesem Sinne erinnern wir an das Gebet, das Herders pietistisch frommer Vater in sein Andachtsbuch, Arndts „Wahres Christentum“ eintrug: „Anno 1762 d. 16. August ist mein Sohn Student theol. geworden: O du verborgener Gott, der du ans Licht bringst, was im Dunklen verborgen, zünde doch an bey ihm das Licht des Glaubens und würke in ihm d. h. Geist Deiner Gnade“.<sup>104</sup> Er hat in ihm gewirkt, wie nicht nur zwei Herder-Choräle im Thür. Gesangbuch zeigen und die Motette: „Herr, ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und aller Treue, die du an deinem Knechte getan hast“, die in der Sterbestunde Herders von den Weimarer Seminaristen gesungen wurde und von ihm als letztes Fazit seines spannungsvollen, friedlosen Lebens erkannt wurde, als dieser „vielgereiste Odysseus“ in den Gottesfrieden einging, den sein gleichnishafter Vorname ihm verhieß.<sup>105</sup>

Was aber W. Schanze anlässlich des Goethe-Jubiläums 1932 schrieb, gilt auch für unsre Herder-Skizze: „Die geistige Krisis der Gegenwart bringt es mit sich, daß die Konturen des Evangeliums sich schärfer als bisher von unserem übrigen geistigen Besitz abheben. Wir werden von der Breite in die Tiefe gedrängt. Theologie und Glaube besinnen sich auf ihren eigentlichen Auftrag“.<sup>106</sup> Im Dienste solcher Besinnung wollte auch unser theologisches Wort gesprochen sein, da wir im Sinne K. Barths auch hinsichtlich der Theologie nicht in der Kirche sein können, „ohne der Theolo-

<sup>102</sup> W. Nestle, Griechische Geistesgeschichte, Stuttgart 1944 S. 528 f.; W. Windelband, a.a.O. S. 426 f.; W. Dobbek, a.a.O. S. 84; H. A. Korff, Edel sei der Mensch I. II, Leipzig/Stuttgart/Zürich 1947 S. 49. 133 f.; Weimarisches Herder-Album, a.a.O. S. 255 ff. 271 ff.

<sup>103</sup> Herders Sämtl. Werke. Suph. 4, 365; 10, 266: „Fast ist kein Stand unter allen gelehrten Ständen, wo soviel Krüppel zusammenkommen, als der geistliche; Not, Armut, niedriger Ehrgeiz, hundert schlechte Vorstellungen treiben die Menschen dahin zusammen, sodaß Gott statt der Erstlinge seines Geschlechts oft mit dem Ausschuß zufrieden sein muß.“

<sup>104</sup> L. Bäte, a.a.O. S. 64.

<sup>105</sup> Jean Paul, a.a.O. S. 480; es sei L. Richter (vgl. Anm. 49) zugegeben, daß Herders Leben und Seelendrama dem einer antiken Schicksalstragödie vergleichbar sei; Herder aber als einen „christlichen Orest“ zu verstehen, ist zum mindesten gewagt!

<sup>106</sup> W. Schanze, Die Religion Goethes und das Evangelium, Leipzig 1932. S. 45.

gie der Vorzeit so gut wie der unsrer Gegenwart verantwortlich gegenüberzustehen“.<sup>107</sup>

Wer auf Herders Kanzel oder andernorts zu predigen und unter einer Predigt zu hören hat, welche letztere in Erfüllung von Herders Hoffnung nicht „Bettlerin in der Fremde“, sondern „Eigentümerin“ in ihrem eignen Hause, d. h. Gotteshause der Christusgegenwart ist, der wird sich jenes letzten deutschen Wortes zu erinnern haben, das der in meditatio, tentatio, oratio<sup>108</sup> begnadete Reformator und Prediger — und nun sagen wir — der Hörer und Redner Gottes Martin Luther seiner Kirche hinterließ:

„Wir sind Bettler — das ist wahr!“

---

<sup>107</sup> K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jh. S. 3.

<sup>108</sup> H. Vogel, Meditatio, tentatio, oratio. Die Existentialität des theologischen Denkens in seinem Vollzug, Berlin 1947 S. 41 ff.

## Novatian und die Engelchristologie

Von Felix Scheidweiler, Köln-Deutz

Fr. Loofs versucht in seiner Abhandlung „Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle“ (Th. St. u. Kr. 100, 1927/28) den Nachweis zu erbringen, daß es zwei Interpretationsweisen der Kenosisstelle (Phil. 2,6—11) gegeben habe. Nach der einen (Tradition B) sei es der Logos, der sich entleere und erniedrige. Nach der anderen (Tradition A) aber gelte beides von der einheitlichen Person des geschichtlichen Jesus. Loofs möchte diese Tradition A als die älteste und dem Paulustext allein entsprechende hinstellen. Letzteres ist nun zweifellos eine der vielen Mißdeutungen, welche die Kenosisstelle hat über sich ergehen lassen müssen.<sup>1</sup> Trotzdem kann es natürlich eine Tradition A gegeben haben. Loofs findet sie z. B. bei Tertullian, dem Vorbild Novatians, und natürlich auch bei diesem. Aber bei beiden wäre das sehr merkwürdig. Denn Tertullian folgt Adv. Praxeam 7 deutlich der Tradition B, und auch in De carne 4 und De bapt. 11 findet sich nichts, was gegen sie spricht. Anders aber soll es in De resurr. carnis 6 sein. Als Gott, so wird hier ausgeführt, den Menschen nach seinem Bilde schuf, da schwebte ihm dabei der menschengewordene Logos vor: 'Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus, quod et limus (auch der Erdkloß sollte ja zu einem Menschen gestaltet werden) et caro sermo (sc. futurus), quod et terra tunc (auch die Erde, aus der der *limus* bestand, sollte ja damals Fleisch werden). Sic enim praefatio patris ad filium: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Et fecit hominem deus, id utique quod finxit, ad imaginem dei fecit illum, scilicet Christi — et sermo enim deus, qui in effigie dei

<sup>1</sup> Das Tollste an Mißdeutung hat sich übrigens W. Michaelis, der energische Bekämpfer der Engelchristologie, geleistet. In seinem Buche 'Zur Engelchristologie im Urchristentum', Basel 1942, behauptet er S. 46, *μορφήν δούλου λαβών* müsse wegen des Partizipiums Aoristi dem *ἐκένωσεν* zeitlich voranliegen und könne deshalb nicht auf die Menschwerdung gehen. Nun hätte ihn jede brauchbare griechische Schulgrammatik belehren können, daß dieses Partizipium auch bei gleichzeitigen Vorgängen steht, wenn es durch 'indem', 'dadurch daß' aufgelöst ist. Aus seiner falschen Ansicht ergeben sich ihm nun folgende Deutungen: *μορφήν δούλου λαβεῖν* = alles tun, was ein Knecht zu tun pflegt d. h. gehorsam sein; *μορφή* bedeute eine Eigenart, die im Verhalten zum Ausdruck komme, *μορφή θεοῦ* sei demgemäß ein Verhalten, das mit Gottes Willen übereinstimme; *ἴσα θεῷ εἶναι* heiße 'den eigenen Willen neben oder über den Willen Gottes stellen' und in *ἐκένωσεν ἑαυτὸν* liege demzufolge der Verzicht, den eigenen Willen oder sich selbst durchzusetzen.

constitutus non rapinam existimavit parari deo. Ita limus ille iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne non tantum dei opus erat, sed et pignus.' So ist der Satz zu gestalten. Loofs bildet bei 'et sermo' eine vollständige Parenthese, die er bei *deus* enden läßt, sodaß der folgende Relativsatz zu dem vorangehenden *Christi* gehören müßte, das nach Loofs auf den inkarnierten Christus geht. Ob das richtig ist, braucht nicht erörtert zu werden, denn nichts zwingt uns, den Relativsatz von 'et sermo enim deus' zu trennen. Er dient Tertullian vielmehr dazu, die Gottheit des Logos durch eine Schriftstelle zu begründen. Und so würde es ganz unmethodisch sein, diese beiden Sätze auseinanderzureißen, lediglich um daraus zu folgern, daß hier eine Deutung der Kenosisstelle vorliege, die Tertullian anderswo nicht kennt. Mit Tertullian ist es also nichts.<sup>2</sup> Dem Novatian aber mutet Loofs sogar zu, an ein und derselben Stelle, nämlich in seiner ausführlichen Interpretation der Kenosisstelle im 22. Kapitel seiner Schrift *De Trinitate* mehrfach von der Tradition A in B überzuspringen. Da müßten schon schwerwiegende Gründe vorhanden sein, wenn wir das glauben sollten. Gibt es diese? In Frage kommt da zunächst die Stelle S. 83, 1 ff. der Ausgabe von Fausset (Cambridge 1909), nach der ich zitiere: 'Exinanit se, dum ad iniurias descendit, dum audit infanda, expeditur indigna'. Hier handelt es sich tatsächlich um die Demütigungen, die der irdische Christus auf sich nimmt; kein Mensch wird zu *descendit* ein *de caelo* ergänzen; es hat vielmehr hier zweifellos die Bedeutung von 'sich herablassen'. Und das mit demselben *exinanit se* verbunden, das vorher mehrfach (82, 4, 6, 10, 13) auf die Menschwerdung bezogen ist. Aber eben dieses *exinanit se* kann nicht richtig überliefert sein. Alle wichtigen Termini der Kenosisstelle werden von Novatian zitiert und erläutert: *in forma dei* S. 80, 14—81, 9; *non est rapinam arbitratus aequalem se esse deo* S. 81, 10—81, 18; *semet ipsum exinanivit formam servi accipiens* S. 81, 19—82, 15; *inventus ut homo* S. 82, 5 und 83, 1; *superexaltavit* etc. S. 83, 3 ff. Und das wichtige *humiliavit se* sollte fehlen? Nein, ein Schreiber, dem die unmittelbar vorher vorkommenden 6 Formen von *exinanire* im Kopf lagen, hat für *humiliat se* versehentlich *exinanit se* eingesetzt. Nur zu einem ursprünglichen *humiliat se* paßt auch das gleich folgende *humilitatis* 83, 3.

Ein weiteres Argument entnimmt Loofs dem Satze 80, 17 ff. 'Quis ergo est iste, qui in forma dei, ut diximus, factus est?'<sup>3</sup> „In forma dei *factus* kann nur der irdische Christus gewesen sein, denn Novatian hat den präexistenten Christus nicht für eine Kreatur gehalten“, schreibt er S. 32. Was Gewieß S. 471 dagegen sagt („Das 'factus est' ist nicht eigentlich auf Christus bezogen“) ist verkehrt.<sup>4</sup> Novatian hätte tatsächlich statt *factus est* besser *fuit* geschrieben. Vielleicht hat ihn das unmittelbar vorangehende *ad formam dei factum* (80, 17 vom Menschen ge-

<sup>2</sup> Wie ich nachträglich sehe, hat auch J. o. s. Gewieß sich mit ungefähr der gleichen Begründung gegen Loofs Deutung ausgesprochen (Th. Quartalschr. 1948, S. 474 ff.).

<sup>3</sup> Loofs hat das bei Migne und Fausset mit *factus est* verbundene *angelus* mit Recht abgesondert. Zu welchem Unsinn die Texte führen, kann man ersehen aus der Übersetzung BarBELs (Christos Angelos, Bonn 1941, S. 87) „Wer ist jener, der, wie wir sagten, in forma dei seiend, Engel geworden ist, wie wir sagten?“ — Der Loofsschen Übersetzung hat einen Fehler nachgewiesen Gewieß a. a. O. S. 469, 15. Auch S. 82, 2 ff. hat L. nicht verstanden: 'quam (= substantiam carnis) ex patrum secundum hominem delictorum servitute venientem nascendo suscepti'. L.: „die aus dem Sklavenstande väterlicher und der Menschenart entsprechender Sünde herammte.“ Die *delicta* sind für Jesus nur *secundum hominem* d. h. soweit er Mensch ist, *paterna*.

<sup>4</sup> Die Polemik von Gewieß ermangelt hier überhaupt jeder überzeugenden Kraft. Schon ihr Ausgangspunkt ist falsch. „Es geht nicht um die Gottheit des Logos, sondern Christi. Die Gottheit des Logos setzt Novatian als anerkannt voraus“, schreibt er S. 467. Nun polemisiert Novatian gegen die Ketzer seiner Zeit, und auch die Besprechung der Kenosisstelle ist ein Teil dieser Polemik. Was sollen das aber für Häretiker sein, die die Gottheit des Logos anerkannten, aber Chri-

sagt) zu seinem schiefen Ausdruck verleitet.<sup>5</sup> Vielleicht hat er aber auch den Unterschied zwischen *genitus* und *factus* noch nicht so scharf empfunden, wie das nach Nicaea der Fall sein mußte. Denn sehen wir, was auf die Frage 'Quis ergo est iste? folgt: 'Angelus? Sed nec in angelis formam dei legimus, nisi quoniam (= nisi forte 40, 23 f.; 41, 18; 64, 13 usw.) hic praecipuus atque generosus prae omnibus, dei filius . . . in forma . . . est dei patris'. Hier schiebt Loofs vor *praecipuus* ('angelus') ein. Ob das nötig ist, darüber kann man streiten; jedenfalls aber ist es zu ergänzen. Also ist Christus ein Engel und zwar der oberste der Engel. Und man wird nicht sagen können, daß *angelus* hier bloßer Name sei; in Verbindung mit *in forma dei esse* geht es auf das Wesen. Vor dieser Folgerung schrickt Loofs zurück. Er sagt S. 29, 1 lediglich: „Novatian läßt es (in Rücksicht auf die Erscheinungen des 'Engels Jahves' in gewisser Weise gelten, daß der präexistente Christus deus et *angelus* dici potest.“ Ich glaube aber, daß wir Ernst machen müssen mit der Engelnatur Christi bei Novatian. Denn mit ihr können wir auch einem dritten Einwand von Loofs gegen die ausschließliche Geltung der Tradition B bei Novatian begegnen. Er schreibt S. 31: „Aber paßt das, was über den präexistenten Christus gesagt wird, zu der vorgetragenen Auffassung der exaltatio, nach der erst der Erhöhte den Namen 'Gott' erhalten hat?“ So lesen wir es tatsächlich S. 83, 3 ff.: 'Cuius tamen humilitatis adest statim egregius fructus. Accipit enim nomen, quod est super omne nomen, quod utique non aliud intellegimus esse quam nomen dei'. Das steht da klar und deutlich und läßt sich nicht durch gewundene Redensarten aus der Welt schaffen, wie Gewieß es versucht, wenn er S. 469 schreibt: „So läßt er den Gedanken der Erhöhung Christi völlig unerwähnt und sieht nur auf seinen 'Namen', der über jeden Namen ist. Es ist für ihn nur folgerichtig, daß der, der in forma dei und darum Gott ist, auch den Namen 'Gott' erhält.“ Auf die von Loofs formulierte Frage aber läßt sich antworten: Es paßt nur, wenn der Präexistente eben nicht Gott, sondern ein Engel war, so wie ihn Novatian gerade vorher auch bezeichnet hat. Das gleiche findet sich bei dem von Loofs (S. 34) ebenfalls fälschlich der Tradition A zugeordneten Laktanz. Inst. IV 14, 17 ff. heißt es: 'Deus . . . filium suum, principem angelorum, legavit ad homines, ut eos converteret ab impiis et vanis cultibus ad cognoscendum deum verum. . . . Ille vero exhibuit deo fidem: docuit enim, quod unus deus sit, eumque solum coli oportere, nec umquam se ipse deum dixit. . . . Propterea, quia tam fidelis exstitit, quia sibi nihil prorsus adsumpsit, ut mandata mittentis expleret, et sacerdotis perpetui dignitatem et regis summi honorem et dei nomen accepit.' Nimmt man eine zweite Laktanzstelle hinzu, so ergibt sich vielleicht eine weitere Erklärung des oben besprochenen *factus*. Epitome 37, 3 lesen wir über Christus: 'ex omnibus angelis, quos idem deus de suis spiritibus figuravit, solus in consortium summae potestatis adscitus, solus deus nuncupatus.' Laktanz scheint in derselben Tradition zu stehen wie Novatian. Hat dieser also die Entstehung Christi sich ähnlich vorgestellt, so konnte er tatsächlich schwanken, ob er dieses *de spiritibus figurare* als ein Erzeugen oder ein Erschaffen ansehen solle.<sup>6</sup>

stus für einen bloßen Menschen hielten? Die unpersönliche göttliche Kraft, mit der die dynamistischen Monarchianer operierten, ist doch nicht dem persönlichen Logos gleichzusetzen. Zum Überfluß wird Gewieß auch durch den Satz widerlegt, mit dem Novatian seine Polemik einleitet: 'Est enim periculum grande, salvatorem generis humani . . . per quem instituta sunt universa, creata sunt tota . . . ante quem nihil praeter patrem (damit ist doch deutlich der Logos gekennzeichnet), hominem tantummodo dicere' (35, 11 ff.).

<sup>5</sup> Ähnlich Gewieß S. 470: „das 'factus est' ist durch das vorangehende 'factum' nahegelegt.“

<sup>6</sup> Barbel führt a.a.O. S. 188 weitere Stellen aus Laktanz an, an denen dieser bald *genuit*, bald *produxit*, bald *creavit* gebraucht, und meint: „Den tieferen Unterschied zwischen *creare* und *gignere* hat Laktanz kaum begriffen.“ Ich möchte zur Entlastung des Laktanz und vielleicht auch des Novatian darauf hinweisen, daß E. K ä s e m a n n (Das wandernde Gottesvolk, Gött. 1938) das *πρωτόκοκ*

Eine Stelle in einem von Loofs der Tradition A zugeteilten Abschnitt bietet sodann ein Gegenargument, über das freilich Loofs leichter Hand hinweggeht. S. 80, 14 ff. heißt es: „Si homo tantummodo Christus, in imagine dei, non in forma dei relatus fuisse. Hominem enim scimus ad imaginem, non ad formam dei factum.“ Für Loofs aber ist *in forma dei esse* in der auf den irdischen Christus bezogenen Tradition A = *imaginem dei esse*. Wenn also Novatian dagegen polemisiert, so folgt er eben nicht der Tradition A. Loofs aber meint S. 33: „Daß Novatian gegen die Gleichsetzung des ‚in forma dei‘ mit einem ‚in imagine dei‘ ausdrücklich polemisiert, spricht nicht dagegen (d. h. gegen A). Denn vielleicht war diese Polemik ein durch die Auffassung B bewirktes, der Polemik dienendes Abbiegen Novatians von seiner Tradition.“ So kann man m. E. nicht argumentieren. Nein, Novatians Interpretation der Kenosisstelle ist kein Mischmasch aus A und B, sie setzt von Anfang bis zu Ende nur die Tradition B voraus. Eine Tradition A gibt es erst beim Ambrosiaster und bei Pelagius,<sup>7</sup> und Pelagius sagt uns deutlich, weshalb er darauf gekommen ist. Ich zitiere die Übersetzung von Loofs (S. 39 f.), weil mir der lateinische Text nicht zur Hand ist: „Aber ich vermag nicht zu sehen, wie solche Erklärung (gemeint ist Tradition B) der schmählichen Verdrehung des Tatbestandes durch Arius ausweichen kann, der nichts Eiligeres zu tun hat, als das Geringersein des Sohnes zu behaupten, wenn hier gesagt würde, daß er nach seiner Gottheit erhöht sei und von dem Vater einen Namen empfangen habe, den er vorher nicht hatte.“ Bei Paulus ist zweifellos von einer Rangerhöhung des Postexistenten gegenüber dem Präexistenten die Rede, und damit widerspricht er einer auf dem Homousios des Nicänums aufgebauten Christologie. Michaelis a.a.O. S. 35 möchte diese Rangerhöhung bei *ὑπερῴωσεν* bestreiten. Phil. 2, 9 f. sei an die Auferstehung und Erhöhung gedacht. „Der aber, der auferstanden ist, ist nicht der präexistente himmlische Christus, sondern der irdische Jesus. Die Aussage ist also zunächst am Erdenleben Jesu und an seinem Gehorsam bis zum Tode am Kreuz orientiert. Es wäre höchstens zu fragen, ob die Formulierung in 2, 9, nämlich das „überhöht“, nicht über das Erdenleben Jesu 2, 7 f. hinweg zugleich auch auf die Stellung des Präexistenten 2, 6 Bezug nimmt.“ Anm. 67 verneint das: „Es wird das jedoch nicht der Fall sein. Das *ὑπερ-* ist nicht an der Präexistenz orientiert, sondern vergleicht die Erhöhung Jesu mit anderen Erhöhungen und ist letztlich nicht komparativisch, sondern superlativisch gemeint.“<sup>8</sup> Aber von der Auferstehung ist 2, 9 keine Rede; daß Paulus an andere Erhöhungen gedacht habe, findet im Text nicht die geringste Stütze; und ob das *ὑπερ-* komparativisch oder superlativisch gemeint ist, macht wenig Unterschied, denn auch der Superlativ ist Ergebnis eines Vergleiches. Was aber wird verglichen? Das in *ὑπερῴωσεν* steckende *ῴωσεν* weist

(Kol. 1, 18 und Hebr. 1, 6) an einigen Stellen (S. 72 f., 91) mit ‚erstgeboren‘, an anderen (S. 28, 131) mit ‚erstgeschaffen‘ übersetzt. Auch in seinem Buche „Leib und Leib Christi“ (Tüb. 1933) lesen wir S. 149: Christus der vor allem geschaffene . . . Urmensch und Erlöser.“ Ich halte ‚erstgeschaffen‘ für richtig und glaube, daß das auch Käsemanns wirklicher Meinung entspricht, aber man sieht doch, daß der Sinn neutestamentlicher Termini strittig sein kann.

<sup>7</sup> In dem Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon (Eusebios KG V 1, 3 ff.) wird nur Phil. 2, 6 zitiert, also *ἐπένωσεν* gar nicht erwähnt. Es kann also Bezugnahme auf die ganze Stelle 2, 6—11 vorliegen, und da hier nachher auch vom irdischen Christus die Rede ist, läßt sich über die Art der Kenosisinterpretation nichts feststellen. Vgl. auch Gewieß S. 478 ff. Paul von Samosata kommt nicht in Betracht, da er einen als Person existierenden Logos nicht annahm. Das gleiche gilt für Afrahat. Den Marcell von Ancyra aber hat Loofs, wie ich an anderer Stelle darlegen werde, falsch beurteilt.

<sup>8</sup> E. Käsemann, Kritische Analyse von Phil. 2, 5—11 Z Th u. K 1950 S. 346: „Ob man dem Kompositum *ὑπερῴωσεν* eine dem Simplex gegenüber steigernde Bedeutung beimessen darf, läßt sich schwerlich mit Sicherheit entscheiden, da die hellenistische Zeit eine Vorliebe für die Komposita hat. Doch wird man es hier

jedenfalls auf *ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν* zurück und damit zugleich auf dessen Voraussetzung, das *ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφήν δούλου λαβὼν*, bezieht also die Stellung des Präexistenten ein. Wäre das nicht der Fall, so würde man auch bloß *ὑψώσεν* erwarten (wie Apg. 2, 33 *ὑψώθη*s und 5, 31 *ὑψώσεν*), nicht das gesteigerte *ὑπερῶσεν*. Doch weshalb streite ich? Michaelis gibt ja hinsichtlich des Kyriosnamens die Rangerhöhung zu. S. 44 schreibt er: „Denn wenn Paulus davon spricht, daß Gott dem Auferstandenen den Namen eines Kyrios verliehen habe, so besagt das doch, daß der noch nicht Auferstandene auch noch nicht Kyrios war, und zwar wird man . . . diese Verleihung der Würde eines Kyrios nicht nur an dem Erdenleben Jesu 2, 7 f. orientieren dürfen derart, daß der irdische Jesus noch nicht Kyrios in diesem Sinne war, sondern auch von dem Präexistenten wird gelten, daß er noch nicht Kyrios war. 2, 9 müßte doch wohl anders formuliert sein, wenn die Würde, die dem Auferstandenen zuteil wurde, von Paulus lediglich als Wiederherstellung der Würde gedacht war, die er bereits vor der Menschwerdung als Praeexistenter besaß.“ Das genügt, um die Rangerhöhung sicherzustellen. Nun behauptet Käsemann freilich a.a.O. S. 347: „Es wäre sinnlos, wollte man dem Kyrios einen Zuwachs an Machtfülle zusprechen, den der ‚Gottgleiche‘ noch nicht besessen habe. Das ‚Mehr‘ hängt mit dem Namen zusammen, Christus ist nicht mehr das verborgene Gottwesen. Er wird nun offenbart und herrscht in gewisser Weise manifest.“ Aber Käsemann setzt sich damit in Widerspruch zu seiner in der vorigen Anmerkung zitierten Formulierung, wonach Christus über andere Mächte erhöht und der Höchste erst wird. Auch in Käsemanns Schrift „Das wandernde Gottesvolk“ Gött. 1938 sind seine Ausführungen in diesem Punkte alles andere als klar. Manchmal klingt es so, als handle es sich bei der Erhöhung und Inthronisation Christi lediglich um Bekanntgabe einer schon vorhandenen Würde, andere Stellen betonen eine wirkliche *Steigerung* der Würde Christi. So S. 66: „Nun legt der Name für die Antike Würde und Wesen einer Person fest; eine Namensänderung schließt darum den Gewinn einer neuen Würde ein. Das trifft auch auf den erhöhten Christus zu. Die an ihm vollzogene Namensverleihung bestätigt den Abschluß seiner Erniedrigung und seinen neuen himmlischen Herrscherstand.“ Und S. 67: „Inwiefern allerdings diese Vollendung Christi eine seine präexistente Würde überragende Machtstellung in sich birgt, kann erst genauer aus einer Behandlung des neuen Namens ersehen werden.“ Und nur diese Auffassung wird der Kenosisstelle sowie dem Hebräerbrief wirklich gerecht. Nun war aber vor dem Nicänum für alle Theologen von Bedeutung der Sohn dem Vater durchaus untergeordnet, und bei einem untergeordneten göttlichen Wesen eine Rangerhöhung anzunehmen macht keinerlei Beschwerde. Sobald aber der Logos *ἰσοούσιος τῷ πατρὶ* und *θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ* wurde, mußten sich Schwierigkeiten ergeben, und diese haben — allerdings nur vereinzelt — zur Tradition A geführt. Vor dem Nicänum hat es diese also nicht gegeben. Sie kommt auch deshalb schon für Novatian gar nicht in Frage; was dieser darbietet, ist vielmehr tatsächlich Engelchristologie. Die Frage ist nur, ob er diese auch sonst vertritt, oder ob er nur hier, weil er bei seiner Deutung des *ὄνομα ὑπὲρ πάντων ὄνομα* auf den Gottesnamen sich nicht anders zu helfen wußte, auf sie zurückgegriffen habe. Denn Inkonsequenz läßt sich bei ihm auch in einer anderen Beziehung konstatieren. Nach S. 73, 13 ff. ‚quivis angelus subditus Christo deus potest dici et hoc . . . sine blasphemia profertur‘. S. 64, 12 f. aber lesen wir ‚Quomodo ergo deus erit, si angelus fuit, cum non sit hoc nomen angelis umquam concessum‘ und S. 65, 21 f. wird der Gottesname als ungebräuchlich für Engel hingestellt (‚cur, quod non solet, angelus deus dicitur?‘). Also ein glatter Wider-

---

annehmen dürfen, da im folgenden ausdrücklich die Mächte erwähnt sind, über welche Christus erhöht worden ist. Natürlich hat das Verb dann nicht bloß komparativischen, sondern superlativischen Sinn: Christus ist der Höchste geworden.“

spruch! Novatian argumentiert, wie er es gerade braucht.<sup>9</sup> An den beiden eben angeführten Stellen kommt es ihm darauf an, daß der auch als Gott bezeichnete Engel des Herrn im AT eben Christus ist und kein anderer Engel. Also hieß auch Christus damals schon Gott und hat diesen Namen nicht erst zur Belohnung für seine Erniedrigung erhalten, wie wir es in der Interpretation der Kenosisstelle lasen. Und um nur einen weiteren Beleg von vielen anzuführen, S. 38, 7 ff. heißt es von Christus „et quo modo post mundum, qua homo, nascitur, sic ante mundum, qua deus, fuisse perhibetur“. Aber weshalb sollen wir mit Novatian strenger ins Gericht gehen als mit einem Größeren, nämlich dem Verfasser des Hebräerbriefes? Denn bei diesem wird Christus erst infolge seiner Erhöhung „um so erhabener als die Engel, als er einen sie überragenden Namen geerbt hat“ (1, 4). Gemeint ist hier der Sohnesname, während es bei Novatian 83, 5 der Name *deus* ist. Und konsequent ist in diesem Punkte der Hebräerbrief ebensowenig wie Novatian. Denn er verwendet den Titel ‚Sohn‘ auch für den Präexistenten (1, 2) und den Erniedrigten (5, 7). Es gibt aber noch weitere Berührungen zwischen Novatian und dem Hebräerbrief. So haben wir Hebr. 3, 2 ein Analogon für das von Novatian einmal gebrauchte *factus* (s. o. S. 127). Da heißt es von Jesus Christus *πιστόν ὄντα τῷ ποιήσαντι αὐτόν*. Daß an dieser Stelle nicht an den irdischen Jesus gedacht ist, beweist das dabei stehende *ἀρχιερέα*.<sup>10</sup> Denn diese Würde hat Gott nach 5, 5 erst dem Erhöhten verliehen. Und für das NT ist der Erhöhte derselbe wie der Präexistente. Es kennt noch nicht die antiochenische Christologie. Für diese besteht hier allerdings keine Schwierigkeit: der Logos nimmt einen Menschen an, der natürlich ein Geschöpf ist, und eben dieser Mensch wird erhöht, also auch *ἀρχιερέως*, der Logos verträgt keine Erhöhung. So etwas konnte Novatian noch nicht, und heute wird man das kaum mehr gutheißen können. So bringt man denn jetzt zuweilen noch das *ποιήσαντι* um seinen klaren Sinn, indem man übersetzt: „treu dem, der ihn dazu (d. h. zum Hohenpriester) gemacht hat.“ Der Verfasser des Hebräerbriefes beherrschte aber die griechische Sprache so weit — er schreibt das beste Griechisch im NT —, daß er, falls er das gemeint hätte, es auch klar hätte ausdrücken können. Er hätte zum mindesten *καταστήσαντι* statt *ποιήσαντι* geschrieben. Wir werden weiter sehen, daß für Novatian Christus nicht wirklich Gott ist. Genau so nennt der Hebräerbrief Christus 1, 8 f. nur im gleichen Sinne Gott, wie die Verse 7/8 des 44. Psalms in der Septuaginta diesen Namen einem neuvermählten König zukommen lassen. Doch lenken wir nach dieser Abschweifung wieder zu der Frage zurück, ob Novatian auch sonst eine Engelchristologie vertritt. Charakteristisch ist für ihn die Ablehnung aller anthropomorphen Züge bei Gott. Er geht so weit, selbst die Bezeichnung Gottes als Geist (Joh. 4, 24) nur mit Rücksicht auf die Unfähigkeit der Menschen, Gottes wahres Wesen zu erkennen, erträglich zu finden: „Denique si acceperis spiritum substantiam dei, creaturam feceris deum. Omnis enim spi-

<sup>9</sup> Zu einer wirklichen Engelchristologie, wie wir sie m. E. bei Novatian annehmen müssen, paßt es auch nicht, daß er mehrfach (z. B. 121, 14 ff.) die Bezeichnung Christi als Engel lediglich darauf zurückführt, daß er *ad annuntium magnum dei consilium* bestimmt war. Tat er das vielleicht aus Vorsicht, um nicht verketzert zu werden?

<sup>10</sup> Ich benutze die Gelegenheit, um eine von Kommentar zu Kommentar weitergeschleppte Korruptel in dem Zitat zu verbessern, das angibt, welche Folgerung die Melchisedekianer aus Hebr. 7, 1 ff. gezogen haben. Ps. Tertull. Adv. omn. haer. 8 heißt es: „illum Melchisedech praecipuae gratiae coelestem esse virtutem, eo quod agat Christus pro hominibus deprecator et advocatus ipsorum factus; Melchisedech facere pro coelestibus angelis atque virtutibus“. Man ersetze *eo* durch *et* und den Strichpunkt hinter *factus* durch ein Komma: was Christus für die Menschen, leistet Melchisedek für die Engel.

ritus creatura est' (23, 10 ff.).<sup>11</sup> Wenn nun im AT vom Herabsteigen Gottes und seinem Erscheinen auf Erden die Rede ist, oder wenn von ihm gesagt wird, er sei gesehen worden, so betrifft das nach Novatian niemals Gottvater. Bei diesem ist es undenkbar, daß er ‚loco cluditur et intra sedis alicuius angustias continetur‘ (41, 4 f.); auch hat nie eines Menschen Auge ihn sehen können. An all diesen Stellen ist Christus gemeint, also der Logos. Diesem gehen also wesentliche Eigenschaften Gottes ab, und mag Novatian ihn auch immer wieder *deus* nennen, ein wirklicher Gott ist er nicht. Das Prädikat *omnipotens* eignet nur dem Vater (1, 2; 41, 3, 9; 63, 1; 104, 1), von Christus gilt ‚semper habentem rerum omnium potestatem, sed qua traditam, sed qua concessam, sed qua a patre proprio sibi indultam‘ (96, 11 ff.). Er ist *patri subditus* (64, 16). Der Zusammenhang, in dem dieser letzte Terminus steht, ist wichtig und bedarf zudem einer kleinen Verbesserung: ‚qui quoniam ex deo est, merito deus, quia dei filius, dictus sit, quoniam patri subditus et annuntiator paternae voluntatis est, magni consilii angelus (Jes. 9, 5 im Septuagintatext) pronuntiatu est‘. Hier stört das *sit* nach *dictus*. Ein Grund, weshalb an dieser Stelle der Konjunktiv steht entgegen dem Indikativ bei *pronuntiatu*, ist nicht ersichtlich. Was Fausset meint (the subjunctive is merely due to the subjective character of the particle ‚merito‘) ist unbegründet: *merito* hat keinen subjektiven Charakter. Vielmehr muß *sit* wegfallen und *et* an seine Stelle treten. Denn die Begründungen für die beiden Benennungen Christi müssen durch *et* verbunden werden. Die Klausel 1 (filius dictus) ist bei Novatian viel häufiger als die Klausel 2 (filius dictus sit); auch wäre bei dieser in *dictus sit* der gebräuchliche Kretikus durch einen Molossus ersetzt, was unschön und selten ist. Der Satz erinnert an Justin Dial. 127, wo ganz die gleiche Auffassung von dem Verhältnis zwischen Gott und Christus hinsichtlich Ortsveränderung und Schaubarkeit vertreten wird und es von Christus heißt *καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ* (sc. τοῦ θεοῦ), *καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπερετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ*. Das alles läßt sich mit Engelchristologie wohl vereinbaren.

Wichtig ist der Anfang des 20. Kapitels (S. 73, 7 ff.): ‚Ac si aliquis haereticus . . . voluerit in his omnibus exemplis<sup>12</sup> proprie angelum aut intellegere aut intellegendum esse contenderit, in hoc quoque viribus veritatis frangatur necesse est. Nam si omnibus caelestibus, terrenis et infernis Christo subditis etiam ipsi angeli . . . Christo dicuntur subditi et tamen quivis angelus subditus Christo deus potest dici et hoc si dicitur et sine blasphemia profertur, multo magis utique et hoc ipsi dei filio Christo competere potest, ut deus pronuntietur. Si enim, qui subiectus Christo angelus, deus promitur, multo magis et constantius Christus, cui sunt omnes angeli subiecti, deus esse dicitur. Nec enim naturae congruit, ut quae minoribus concessa sunt, maioribus denegentur. Ita si angelus Christo minor est, angelus autem deus dicitur, magis consequenter Christus deus esse dicitur, qui non uno, sed omnibus angelis et maior et melior invenitur‘. Hier könnte man versucht sein, aus *proprie* etwas Entscheidendes herauszulesen, indem man es als ‚seinem eigentlichen Wesen nach‘ deutet. Dann würde allerdings die Auffassung, Christus sei seinem Wesen nach ein Engel gewesen, hier verworfen. Aber das, was folgt, paßt nicht recht dazu. Denn da ist immer nur von dem Namen Gott die Rede, der Christus nur in höherem Maße zukomme als den Engeln. Daher empfiehlt es sich, bei *proprie angelum* an ein Wesen, das abschließlich oder vorzugsweise Engel ist, zu denken.<sup>13</sup> Jedenfalls läßt sich ein Argument gegen die Engelchristologie aus dieser Stelle nicht herleiten. Für diese aber sprechen zwei weitere Stellen. S. 36, 2 nennt Novatian Christus *angelorum omnium principem*. Und S. 69 bespricht er die Stelle Gen. 31, 11 ff., wo die Vulgata den Engel des Herrn sagen läßt: ‚ego sum deus, qui visus sum tibi in loco dei‘.

<sup>11</sup> Um des letzten Satzes willen haben die Macedonianer oder Pneumatomachen Novatians Werk unter die Briefe Cyprians eingeschmuggelt, und nur diesem Umstand verdanken wir seine Erhaltung.

<sup>12</sup> Gemeint sind die alttestamentlichen Theophanien.

<sup>13</sup> Vgl. 69, 18 ff.: ‚periclitatur qui Christum . . . angelum tantummodo dicit.

Dazu wird S. 15 ff. bemerkt: ‚Hic autem qui ista promittit, deus atque angelus esse perhibetur, ut merito distinctio sit inter eum, qui tantummodo deus dicitur, et inter eum, qui non deus simpliciter, sed et angelus pronuntiatur. Ex quo si nullius alterius angeli potest hic accipi tanta auctoritas, ut deum quoque se esse fateatur, . . . nisi tantummodo Christi, . . . manifestum est non patrem accipi posse, sed filium, deum et angelum‘. Aus dem *alterius* folgt, daß auch Christus zu den Engeln gehört, mag er auch dem Range nach weit über den anderen stehen.<sup>14</sup>

Und selbst an einer Stelle, wo die Gottheit des Sohnes besonders betont wird, zeigt es sich, daß er doch nur in uneigentlichem Sinne Gott ist. S. 109, 1 ff. lesen wir: ‚Qui processit ex eo, ex cuius voluntate facta sunt omnia, deus utique procedens ex deo, secundam personam efficiens post patrem, qua filius, sed non eripiens illud patri, quod unus est deus.<sup>15</sup> Also ist der Vater der einzige Gott, ebenso wie im vierten Evangelium 17, 3 *ἵνα γνώσκωσιν οὐ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν*. Hätte Novatian griechisch geschrieben, so würde er den Vater *ὁ θεός* und den Sohn *θεός* genannt haben, wobei letzteres nach Philon (De somn. I 229 f.) nur als *ἐν καταρχῇσει λεγόμενον* gilt. Noch deutlicher wird Novatian am Schluß seines Werkes. Da wird S. 122, 1 ff. 1. Kor. 15, 25 ff. interpretiert: ‚Subjectis enim ei quasi filio omnibus rebus a patre, dum ipse cum his, quae illi subiecta sunt, patri suo subicitur, patris quidem sui filius probatur, ceterorum autem et dominus et deus reperitur. Ex quo dum huic, qua (so ist m. E. für *qui* zu schreiben; vgl. 123, 4 *quia deus est*) est deus, omnia substrata traduntur et cuncta sibi subiecta filius accepta refert patri, totam divinitatis auctoritatem rursus patri remittit. Unus deus ostenditur verus et aeternus: pater, a quo solo haec vis divinitatis emissa, etiam in filium tradita et directa, rursum substantiae per communionem ad patrem revolvitur‘. Den Anfang des letzten Satzes darf man natürlich nicht mit Barbel S. 93 Anm. 190 mit ‚Als einen Gott erzeugt sich der wahre und ewige Vater‘ übersetzen. Es heißt zweifellos: Als einziger wahrer und ewiger Gott erweist sich der Vater. Damit wird dem Sohn als gesondertem Wesen auch die Ewigkeit abgesprochen. Die Stelle geht über Tertullian Adv. Prax. 3 hinaus, wo lediglich von der *monarchia* gesagt wird, *ut etiam restitui habeat patri a filio*, während hier bei Marcell von Ancyra von einem Wiederaufgehen des Sohnes im Vater die Rede ist. *Substantiae communio* scheint mir in diesem Zusammenhang nicht die Homousie (so z. B. Loofs, Dogmengesch. 4 S. 190), sondern nur die Substanzvereinigung<sup>16</sup> bedeuten zu können. Wenn Fausset zur Stelle bemerkt, hier sei keine Spur von einer zukünftigen *re-absorption of the Son into the Father* zu merken — ‚the verbs are in the present tense, not the future. N. is laying down the doctrine of what was later called *περιχώρησις*, a mutual and intimate relationship of the Divine Persons, each dwelling in other‘ — so läßt er außer Acht, daß wir es mit der Interpretation von 1. Kor. 15, 25 ff. zu tun haben, wodurch allein schon das auf die Zukunft Bezügliche der Aussage festgelegt ist. Auch der Umstand, daß dem Sohn die *aeternitas* nicht zuerkannt wird, paßt nur zu der Deutung auf sein Wiederaufgehen im Vater. Barbels Argument aber, von einer Rückkehr des Sohnes in den Vater könne schon deshalb keine Rede sein, weil der Sohn auch vor der Welterschöpfung als Sohn existiert habe, *ne pater non semper sit pater* (S. 94 Anm.), übersieht, daß in diesem Satz, falls er von Novatian stammt, nur

<sup>14</sup> Barbel, der S. 88 die Stelle ausführlich behandelt und in Anm. 173 zitiert, bricht dieses Zitat ausgerechnet vor dem Satz mit *nullius alterius angeli* ab.

<sup>15</sup> Barbel übersetzt S. 90: ‚aber dem Vater nicht raubend, daß er ein Gott ist.‘ Nun, wer ein Mensch ist, hat andere Menschen neben sich; also ist auch der Christengott ein Gott neben anderen.

<sup>16</sup> An und für sich bedeutet *communio* Gemeinschaft. Zu dieser Bedeutung paßt aber *per* nicht. Und wenn das Eucharistiesakrament *Communio* genannt wird, so doch deshalb, weil es die *adunatio hominis ad Christum* bewirkt, wie es im Florentinum heißt.

gegen Tertullians Äußerung, es habe mal eine Zeit gegeben, in der Gott nicht Vater war, protestiert werden soll. Auch der Satz S. 75, 13 f. ‚divini enim nominis potestatem . . . in omne tempus accepit‘, steht nicht mit der vorgetragenen Deutung in Widerspruch: vor der Welterschöpfung und nach dem Weltende gibt es Zeit eben nicht. S. 122, 10 ff. folgt nun: ‚deus quidem ostenditur filius, cui divinitas tradita et porrecta conspicitur, et tamen nihilo minus unus deus pater probatur, dum gradatim reciproco meatu illa maiestas atque divinitas ad patrem, qui dederat eam, rursus ab illo ipso filio missa revertitur et retorquetur.‘ Hier scheint mir der Ausdruck ‚stufenweise in rückläufiger Bewegung‘ darauf hinzuweisen, daß zuerst der von Christus ausgegangene *spiritus sanctus*, von dem es 106, 2 heißt ‚per Christum redditus‘ und 107, 3 f. ‚nec tamen ante resurrectionem domini exhibitus, sed per resurrectionem Christi contributus‘, von diesem wieder absorbiert wird und dann Christus selbst wieder in Gott aufgeht. Und nun der Schlusssatz: ‚Ita mediator dei et hominum Christus Jesus, omnis creaturae subiectam sibi habens a patre proprio potestatem, qua deus est, cum tota creatura subdita sibi concors patri suo deo inventus, unum et solum et verum deum patrem suum, manente in illo quod etiam auditus est breviter, approbavit.‘ Gegenüber der hier zweifellos vorliegenden Korruptel resigniert Fausset (‚the passage is so obscure that, like Pamelius, locum aliis castigandum relinquimus‘). Vom Standpunkt der *περιχώρησις* ist freilich der Stelle auch nicht beizukommen; denkt man dagegen an die *re-absorption*, so verfällt man ohne weiteres auf das Verbum *manare*. Entweder diese Form oder *manaturus* wird in dem verderbten *manente* stecken. Dabei braucht das *in illo* nicht in *in illum* geändert zu werden; vgl. Tertull. Apol. 12, 5 *in insulis* (so fast alle Hss.) *relegamur* und bei Novatian selbst 23,2 ff. ‚ut dum mens hominum intellegendo usque ad ipsum proficit spiritum, conversa iam ipsa in spiritu aliud quid amplius per spiritum conicere deum esse possit‘, was Fausset S. LVIII richtig so wiedergibt: ‚that the mind progresses by understanding to the spirit, until changed itself in spirit it can know something about God.‘<sup>17</sup> Daß *breviter* nicht zu *approbavit* (so Fausset!) gezogen werden kann, ist selbstverständlich. Novatian will in seinen Ausführungen immer kurz sein oder gewesen sein, vgl. *breviter* S. 76, 5 und 111, 11, sowie *pauca de multis* 105, 6. Christus hat also gerade dadurch, daß er in seinem Vater aufgeht, wie man in aller Kürze es über ihn gehört hat, diesen als den einzigen und alleinigen und wahren Gott bestätigt. Ob diese Spekulation Novatians Eigentum ist, oder ob er sie entlehnt hat, läßt sich nicht mehr feststellen. Den Ausführungen auf S. 117 ff. aber stehe ich hinsichtlich ihrer Herkunft mit einem gewissen Mißtrauen gegenüber. Wie S. 37, 7 f. in ‚tam enim scriptura etiam deum annuntiat Christum, quam etiam hominem ipsum (= eum wie 44, 9; 45, 4) annuntiat deum‘ das letzte *deum* als dogmatische Korrektur zu streichen ist, so sind auch hier dogmatische Korrekturen jedenfalls die bei Gangneius und Gelenius stehenden, aber nach der Aussage des Pamelius in seinem Codex Anglicus fehlenden mildernden Zusätze von *quodam ratione* vor *praecedit* — der Text folgt gleich —, *quodam modo* vor *prior* und *aliquo pacto* vor *antecedat*. Sie gehören allerdings einer späteren Zeit an; es ist aber vermutlich auch in früherer Zeit an dem ursprünglichen Text herumgearbeitet worden. Denn daß bereits Novatian die Aussage des für ihn sonst vorbildlichen Tertullian (Contr. Hermog. 3: ‚fuit autem tempus cum ei (sc. deo) . . . filius non fuit . . . , qui patrem dominum faceret‘) verworfen und die ewige Vaterschaft Gottes vertreten habe, scheint mir sehr fraglich zu sein. Doch sehen wir uns den Text an! ‚Hic ergo, cum sit genitus a patre, semper est

<sup>17</sup> Cyprian epist. XXX (der Brief stammt von Novatian) c. 6: ‚quales litteras in Sicilia quoque miseramus‘. So der neueste Herausgeber (Bayard) nach sämtlichen Handschriften. Hartel änderte ‚Siciliam‘.

in patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in patre fuisse dicendus est: nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est'. Nun weiß ich wohl, daß bei Tertull. Adv. Prax. 8 zu lesen ist 'sermo ergo et in patre semper, sicut scriptum est: ego in patre (Joh. 14, 11), et apud deum semper, sicut scriptum est: et sermo erat apud deum (Joh. 1, 1). Aber deswegen traue ich dem Novatian doch nicht den Unsinn zu: weil der Logos vom Vater geboren sei — und *genitus est* ist bei Novatian = *processit*<sup>18</sup> —, sei er immer im Vater. Fausset kommentiert dem Sinn nach richtig, aber dem Wortlaut nicht entsprechend: „N. says, that the Son was always in the Father'. Auch das folgende *fuisse* macht m. E. die Verbesserung von *est* in *fuit* notwendig.<sup>19</sup> Derjenige, der *est* eingeschmuggelt hat, hat vielleicht an die *περιχώρησις* gedacht. Rhythmisch ist gegen *fuit* nichts einzuwenden: *fuit in patre* ist ein tadelloser Cursus planus, und ein solcher findet sich bei Novatian verhältnismäßig häufig: *locum reliquit* 13, 6; *mundus non capit* 11, 8; *bonus fuisse* 13, 6; *ubi non fuit* 48, 3; *pater dicitur* 94, 8; *sibi indulsit* 96, 12 usw.“ M. E. ist auch im folgenden Satze 'semper enim in patre, ne pater non semper sit pater', wenn er von Novatian stammt, *fuit* hinzuzudenken, das weggelassen ist, weil dem sonst nötigen *semper esset pater* (Clausula 2 γ ε) wegen des Auseinanderfallens von Wort- und Klauselaccent der Cursus *semper sit pater* vorgezogen wurde. Was folgt, muß verderbt sein. Man lese nur die auch schon nicht ganz wörtliche Übersetzung von Barbel S. 89 („Und doch geht der Vater ihm voraus, denn als Vater muß er doch notwendigerweise früher sein. Derjenige, der von einem Ursprung nichts weiß, muß doch notwendigerweise dem vorhergehen, der einen Ursprung hat. [Notwendigerweise] muß er [der Sohn] auch geringer sein, da er weiß, daß er in jenem ist, daß er einen Ursprung hat, da er ja geboren wird. Durch den Vater ist er ja in gewisser Weise [dem Vater] nahe in seiner Geburt [Nachbar], da er ja aus dem Vater, der allein keinen Ursprung hat, geboren wird.“), um zu sehen, daß da nicht alles in Ordnung sein kann. Ich versuche mit einigen Änderungen, die ich natürlich nicht für zwingend halte, wenigstens ein erträgliches Satzgebilde herzustellen, in welchem auf ein paar konzessive Vordersätze ein hinter meinem Doppelpunkt einsetzender Nachsatz folgt: 'quia et(s) pater illum etiam praecedit, quod necesse est prior sit, quia pater est, (et) quoniam antecedit necesse est eum, qui habet originem, ille, qui originem nescit, simul et (überl. ut) hic minor sit, dum in illo esse se scit, habens originem, quia nascitur: et(s) per patrem quodam modo, quamvis originem habet, qua nascitur, vicinus in nativitate, dum ex eo patre, qui originem solus non habet, nascitur.' Den Gedanken erläutert Fausset durch eine Stelle aus Gregor von Nazianz (Or. theol. III 2) *εἰ καὶ μέγα τῷ πατρὶ τὸ μηδαμῶθεν ὠρμηθῆναι, οὐκ ἔλαττον τῷ υἱῷ τὸ ἐκ τοιοῦτου πατρὸς· τῆς γὰρ τοῦ ἀναίτιου δόξης μετέχει ἄν, οὗ ἐκ τοῦ ἀναίτιου*. Es ist wieder ein Gedanke, den Novatian für seine Polemik gegen die Monarchianer,

<sup>18</sup> M. Kriebel (Studien zur älteren Entwicklung der abendländischen Trinitätslehre bei Tertullian und Novatian, Marb. Diss. 1931, S. 58) ist allerdings anderer Meinung. Aus 118, 9 'Hic ergo, quando pater voluit, processit ex patre' schließt er, dieses *procedere* gehe auf das Hervortreten des in einem innergöttlichen Akte bereits gezeugten Sohnes aus dem Vater, *nasci* und *procedere* bedeuteten also nicht dasselbe. Aber dieser Schluß ist falsch. Daß für Novatian zwischen *nasci* und *procedere* kein Unterschied besteht, beweist die in dem *ergo* liegende Rückverweisung auf den Satz 116, 4f. 'ex quo, quando ipse voluit, sermo filius natus est'.

<sup>19</sup> Das gilt natürlich alles nur bedingt, nämlich für den Fall, daß wir es hier mit dem echten Novatian zu tun haben, was ich, wie schon gesagt, bezweifle.

dynamistische wie modalistische, gar nicht nötig hatte. Was weiter folgt, ist für uns unwesentlich. Welche Vorstellung hatte also Novatian vom Sohne? Ich glaube, wir kommen nicht daran vorbei, sie uns analog der o. S. 128 angeführten des Laktanz zu denken. Ein aus Gott stammendes himmlisches Wesen, das zwar den Namen Gott trägt oder erhält, dem aber wesentliche Eigenschaften Gottes abgehen, und das darum auch weder wahrer noch ewiger Gott ist, kann nur ein Engelwesen sein, wie es ja auch oft genug *angelus* genannt wird. Und wenn Gott es mit anderen Engeln *ex spiritibus suis figuravit*, so kann man zur Not sich auch mit dem Gedanken abfinden, daß Novatian von ihm behauptet habe, es sei immer in Gott gewesen.

Also Engelchristologie! Sie hat sich lange gehalten. Ich wiederhole hier, was ich einst im Deutschen Pfarrerblatt 1952 S. 292f. geschrieben habe: „Da haben wir aus dem fünften Jahrhundert die Grabschrift eines *Εὐγένιος πρεσβύτερος τῆς ἁγίας ἐκκλησίας τῶν καθαρῶν*, die H. Grégoire (Byz. II 449—453) mit großem Scharfsinn gedeutet hat. Sie lautet: *πρῶτον μὲν ὑμῆσω θεὸν τὸν πάντη ὁρόωντα, δεύτερον ὑμῆσω πρῶτον ἄγγελον OCTICATPICIN*. Das ist *ὁς TICATPICIN* = aramäisch *tischa tischin* = 9+90 = 99. Neunundneunzig aber ist der Zahlenwert von *ἀμήν*, dem Namen, den sich Christus im Sendschreiben an die Gemeinde von Laodicea gibt (Apok. 3, 14). Die Inschrift aber stammt aus Pisdien. Christus als *ἄγγελος ἀμήν* erscheint dann, wie Grégoire nachweist (Bulletin de l'Acad. royale de Belgique 1947, 324) auch bei den Bogomilen. Vermittler sind m. E. die Paulikianer, bei denen sich zwar nicht der Name *ἀμήν*, wohl aber die Engelchristologie nachweisen läßt. In der kurzen Darstellung ihrer Lehre, die J. Friedrich aus dem Escorialensis des Georgios Monachos veröffentlicht hat, heißt es: „Sie fügen noch hinzu, Gott habe das Menschengeschlecht lieb gewonnen und es an sich ziehen wollen. Er habe also einen Engel gerufen und ihm sein Verlangen und seinen Willen eröffnet. Dann habe er ihm aufgetragen, auf die Erde hinabzusteigen, sich von einer Jungfrau gebären zu lassen und die Menschen zu belehren, daß derjenige, der sie erschaffen habe und unter ihnen wohne, gar nicht Gott sei. Und er habe dem damit beauftragten Engel den Namen 'Sohn' gegeben. Er habe ihm auch die Beleidigungen, Schmähungen, Leiden und das Kreuz vorausgesagt. Der Engel aber habe eingewilligt, den Auftrag auszuführen. Und Gott habe zu den Leiden noch den Tod hinzugefügt. Als der Engel aber von der Auferstehung gehört, habe er die Feigheit abgeschüttelt und auch den Tod auf sich genommen, sei hinabgestiegen, von Maria geboren worden und habe sich Sohn Gottes genannt entsprechend der ihm von Gott gegebenen Vergünstigung.“<sup>20</sup>

Woher stammt nun diese Engelchristologie? M. Werner hat sie in seinem bedeutenden Buch 'Die Entstehung des christlichen Dogmas' (Bern 1941) als die älteste Form der Christologie nachweisen wollen, aber kaum Beifall gefunden. Sein schärfster Gegner ist W. Michaelis in dem o. S. 1, 1 genannten Buche, in dem freilich W. G. K ü m m e l (Th. R. 1948, S. 111, 2), obwohl er ebenfalls Werner ablehnt, eine leider nur destruktive Auseinandersetzung mit der Engelchristologie findet. Ich habe schon ein paar Streiflichter auf Michaelis' Auslegungsmethode geworfen, einige weitere sollen hier folgen. M. weist darauf hin, daß Paulus zwar in Septuagintazitaten, nicht aber im eigenen selbständigen Sprachgebrauch Gott den Kyriostitel gibt. Kyrios ist für ihn Christus, der seinerseits aber nie von Paulus *θεός* genannt wird (a.a.O. S. 66 bzw. 63). Nun gibt es aber ein paar Stellen, an denen auch auf Christus ein Kyrioszitat bezogen wird, z. B. Röm. 10, 13 *πᾶς γὰρ ὁς ἂν ἐπικαλέσῃται ὄνομα κυρίου σωθήσεται* (vgl. Joel 3, 5). M. E. ist das weiter nicht verwunderlich. M. aber folgert S. 67f.: „Ist aber für Paulus der Kyrios der Septuaginta . . . ein Gottesname gewesen, dann besagt das zugleich,

<sup>20</sup> Der griech. Text findet sich in meinen Paulikianerproblemen Byz. Z. 1950 S. 27

daß es sich an den wenigen Stellen, an denen er ein Kyrios der Septuaginta auf Christus bezieht, eben um die Übertragung des Gottesnamens der Septuaginta auf den Christus handeln muß.“ Mit dieser merkwürdigen und schwer verständlichen Logik sucht M. sich der Folgerung zu entziehen, die ein Unbefangener aus dem dargelegten Sprachgebrauch ziehen wird, daß nämlich Christus für Paulus eben nicht Gott ist.<sup>21</sup> Zu der Stelle ferner, an welcher der strenge Monotheismus des Paulus in aller Deutlichkeit zum Ausdruck kommt, 1. Kor. 15, 28, bemerkt M. S. 36: „Die förmliche Unterwerfung des Sohnes unter den Vater bedeutet nicht die Aufgabe seiner Sohnesstellung, sondern bringt diese gerade zum Ausdruck.“ Als Sohn aber war Christus dem Vater auch vorher untergeben, mit *διαν δὲ ὑποταγῆ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται* tritt aber etwas Neues ein, was es bisher nicht gab, also eine Unterwerfung, die nicht lediglich in der Sohnesstellung begründet sein kann. In der Frage *τίς εἶ, κύριε;* die Paulus Apg. 9, 5 an den ihm erscheinenden Christus richtet, sieht Werner einen Beleg für seine Ansicht, daß *κύριος* ein den Engeln zukommender Titel sei. In der Tat wird man hier *κύριε* durch 'himmlisches Wesen' übersetzen müssen. M. aber bekämpft Werner in der Weise, daß er in die einfache Frage *τίς εἶ;* folgendes hineinlegt: „Ja, bist du es denn wirklich? So bist du also nicht tot, sondern lebendig? So bist du also doch der Messias?“ (S. 78). Da erinnert man sich doch an das Goethewort: „Im Auslegen seid frisch und munter! Legt Ihr's nicht aus, so legt was unter!“

Doch zurück zur Engelchristologie! Ist es richtig, was auch Kümmel im Anschluß an Michaelis Th. R. 1948 S. 111 so formuliert: „Die von W. vertretene Ansicht, daß das gesamte Urchristentum Christus als höheres Engelwesen angesehen habe, ist darum unhaltbar, weil diese Vorstellung weder im Spätjudentum noch im Urchristentum sich wirklich nachweisen läßt?“ Nun, es ist keineswegs sicher, daß Henoch 61, 10 die überlieferte Lesart 'der Auserwählte', womit der Messias bezeichnet wäre, der dann in eine Reihe mit den verschiedenen dort aufgezählten Engelklassen gesetzt würde, in 'die Auserwählten' zu ändern ist. Es heißt da von dem auf den Thron der Herrlichkeit gesetzten Auserwählten, der die Heiligen richtet, in V. 9 f.: „Wenn er sein Angesicht erheben wird, um ihre verborgenen Wege nach dem Worte des Namens des Herrn der Geister . . . zu richten, dann werden alle mit einer Stimme reden, preisen, erheben und loben den Namen des Herrn der Geister. Es wird rufen das ganze Heer der Himmel, alle Heiligen in der Höhe, das Heer Gottes, die Cherubim, Seraphim und Ophanim, alle Engel der Gewalt, alle Engel der Herrschaften, der Auserwählte und die anderen Mächte, die auf dem Festlande [und] über dem Wasser sind.“ Daß der Auserwählte in das Lob mit einstimmt, ist vielleicht auffallend, aber doch denk-

<sup>21</sup> Auch Käsemann behauptet Z Th K 1950 S. 348, in Phil. 2, 10 f. sei die Gottesprädikation des griechischen AT.s auf Jesus übertragen. Da es sich aber an der Philipperstelle wahrscheinlich um einen von Paulus bloß übernommenen, also nicht von ihm geprägten Kulthymnus handelt, so würde das für Paulus selbst nichts beweisen. Im übrigen läßt sich auch dann sagen: Wenn Christus zum Kyrios und Kosmokrator wird, so wird er das von Gottes Gnaden. In diesem Zusammenhang möchte ich auch darauf hinweisen, daß es Michaelis m. E. nicht gelungen ist, Werners Behauptung, die messianischen Termini Christus, Sohn Gottes und Menschensohn hätten im Urchristentum als Wechselbegriffe gegolten, wirklich zu widerlegen. Denn daß der Messias im Judentum, wenn auch nicht gerade häufig, auch als Sohn Gottes bezeichnet wurde, ergibt sich doch wohl aus Ps. 2 und Ps. Sal. 17, 23 f., wo Ps. 2, 9 zitiert wird, ferner aus Ps. 88 (89), 27; 109 (110), 3 sowie aus Marc. 14, 66. Wenn also Jesus sich als Sohn Gottes bezeichnet, dann ist das nicht etwas völlig Neues, wie Michaelis S. 10 behauptet.

bar. Denn das Lob gilt dem Herrn der Geister. Wenn M. den Sinn der Stelle darin findet, daß, während der Messias das Gericht ausübt, alle Engelmächte ihn preisen, so entspricht das nicht dem Wortlaut. Und wer sollen eigentlich die Auserwählten sein? Falls Engel, so sind die schon in Fülle genannt, falls die Gerechten, so haben die eigentlich in dieser Aufzählung mehr als menschlicher Wesen nichts zu suchen. Wenn endlich M. meint, der Auserwählte gehöre an den Anfang oder den Schluß: nun, er steht ja am Schluß der eigentlichen Himmelsgeister, an der Grenze zwischen den Himmelswesen und den Elementargeistern der Erde.

Für das Judenchristentum aber ist eine wichtige Stelle in den Pseudoklementinen von beweisender Kraft. Dort heißt es Hom. XVI 14, 1 *ἴσμεν γὰρ καὶ αὐτοὶ ἀπὸ τῶν γραφῶν ἀγγέλους θεοῦς λεχθέντας, λέγω δὲ ὡς ἔστι τῆς βίβλου λαλήσας καὶ τῷ Ἰακώβ παλαίσας, ἀλλὰ καὶ τὸν γεννώμενον Ἐμμανουὴλ καὶ τὸν λεγόμενον θεὸν ἰσχυρόν*. Die Stelle stammt aus den judenchristlichen *Κηρύγματα Πέτρον* (2. Hälfte des 2. Jhs.). Nach judenchristlicher Auffassung war also der als Emmanuel Geborene ein Engel. Damit stimmt überein die Angabe Tertullians (*De carne Christi* 14), Ebion (der fingierte Stifter der Ebionitensekte) habe behauptet, *in Christo angelum fuisse*. Diese judenchristliche Engelchristologie als späte Entartung zu deuten dürfte ebenso unmöglich sein, wie dies bei der ebionitischen Auffassung Jesu als eines Propheten<sup>23</sup> der Fall ist. Gal. 4, 14 schreibt Paulus *ὡς ἄγγελον θεοῦ ἐδέξασθέ με, ὡς Χριστὸν Ἰησοῦν*. Da übersetzt man: 'ja wie Jesus Christus' oder 'wie Jesus Christus selbst'. Man bringt also in das zweite Glied eine Steigerung hinein, zu welcher der griechische Text keine Berechtigung gibt. Denn es steht da weder *καὶ μὴν ὡς Χρ. Ἰησ.* noch *ὡς Χρ. Ἰησ. αὐτόν*. Vielmehr stehen die beiden Begriffe (*ἄγγελος* und *Χριστὸς Ἰησοῦς*) auf gleicher Linie. Ich war einmal geneigt, aus dieser Stelle einen Beweis für eine Engelchristologie bei Paulus herzuleiten, bin aber davon abgekommen, da man *ἄγγελος* auch als 'Bote' deuten kann.<sup>24</sup> Man kommt aber m. E. nicht an der Frage vorbei, als was sich

<sup>22</sup> In Rehms Ausgabe S. 224 wird dieses *καὶ* gestrichen. Vielleicht mit Recht. Aber man kann es auch beibehalten. Dann müßte der *θεὸς ἰσχυρός* mit dem *ἄγγελος ἰσχυρός* im 10. Kapitel der Apokalypse identisch sein. Wie Lohmeyer in seinem Kommentar hervorhebt, weist dieses Engelbild auf eine bestimmte Gestalt in festgeprägter Tradition, nämlich den mandäischen Anos. Dieser Engel ist also der Urmensch, der bekanntlich als Makroanthropos, als Riese vorgestellt wurde. Dazu stimmt auch die Apc. 10, 2 charakterisierte Riesengröße dieses *ἄγγελος ἰσχυρός*. Also ist auch der Urmensch, dessen Mythos auch nach meiner Auffassung für die Formulierung der neutestamentlichen Christologie von großer Bedeutung gewesen ist, als *ἄγγελος* vorgestellt worden. Ein weiterer Beleg dafür ist übrigens eine von Lohmeyer (Kolossierbrief, S. 46, 4) zitierte Stelle aus dem slav. Henoch 30, 10, in welcher der von Gott geschaffene Mensch als zweiter Engel bezeichnet wird.

<sup>23</sup> Sie stimmt z. B. ausgezeichnet zu dem, was Petrus Apg. 10, 37 f. sagt.

<sup>24</sup> Dasselbe gilt m. E. auch für eine vielbehandelte Justinstelle: Apol. I 6, 2 *ἀλλ' ἐκεῖνόν (sc. τὸν θεόν) τε καὶ τὸν πατ' αὐτοῦ νῦν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐπομένον καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικόν σεβόμεθα καὶ προσκυνούμεν*. Wie Marcell von Ancyra das *ἀρχὴ ὁδῶν* von Prov. 8, 22 auf den geschichtlichen Christus deutet, der als *ὁδός* den nachfolgenden *ὁδοί* d. h. den Aposteln vorangegangen sei (Frgm. 14 Kl.), so sind hier unter den *ἄγγελοι* die Apostel und andere Glaubensboten zu verstehen. Denn nur von diesen kann man sagen, daß sie auf Christus folgten und ihm ähnlich zu werden suchten. Von irgendwelchen Engeln gilt das nicht. Freilich können sich dann *σεβόμεθα καὶ προσκυνούμεν* nicht in gleicher Weise auf alle vorhergehenden Objekte beziehen. Aber das würde auch so sein, wenn wir *ἄγγελοι* als Engel faßten. Denn *προσκυνεῖν* gibts für Justin nur gegenüber Gott, Verehrung aber für Apostel wie Engel.

dem Paulus ein himmlisches, zwar gottgleiches oder gottähnliches (*ἴσα θεῶ ἐῖναι* Phil. 2, 6 kann ebenso wie *ἰσάγγελος* Luc. 20, 36 auf die bloße Ähnlichkeit gehen), aber Gott durchaus untergeordnetes Wesen eigentlich vorgestellt haben mag. Im Himmel gibt es doch neben Gott nur Engel verschiedenen Ranges. Aber mag er sich, vielleicht beeinflusst vom Anthroposmythos, darüber nicht klar geworden sein, bei anderen wird das der Fall gewesen sein. Denn ich kann mich dem Eindruck nicht entziehen, daß der Hebräerbrief am Anfang gegen eine Engelchristologie polemisiert. Danach müßte es eine solche schon zu der Zeit seiner Entstehung gegeben haben. Er will allerdings über sie hinaus, bringt das aber nur unvollkommen fertig. Denn die so stark betonte Erhabenheit über die Engel wird von Christus erst erworben (1, 4 *κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων*) und um Ps. 44 (45), 7f. auf Christus deuten zu können, muß er die Engel als Genossen (*μέτοχοι*) Christi gelten lassen (1, 9).

Ich kann also weder Kümmel noch A. Gilg beipflichten, wenn er in seinem eben erschienenen Aufsatz 'Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Theol. Zeitschr. 1954, 113 ff.) S. 122f. über die Engelchristologie ähnlich wie Kümmel schreibt: „Eine vom Spätjudentum über Jesus und die Apostel in die Frühkirche hineinreichende Tradition will sich nicht greifen lassen.“ Sie läßt sich greifen; man muß nur zugreifen.

# Das Konzil von Chalkedon in der Homilie des Narses über die drei nestorianischen Lehrer <sup>1</sup>

von Luise Abramowski

Labourt<sup>2</sup> hat die Homilie des Narses über die drei Kirchenväter der persisch-nestorianischen Kirche der Zeit zwischen 485 und 490 zuweisen wollen, da sie bereits die Aktivität des Monophysiten Philoxenus von Mabbug voraussetze.<sup>3</sup> Devreesse dagegen, der im letzten Kapitel seines „Essai sur Théodore de Mopsueste“ das Weiterleben der Theologie des Interpreten in Persien untersucht (p. 272 ff.), scheint sich auf diese Zeit nicht festlegen zu wollen, denn „on n'y trouve aucune allusion au concile de Chalcedoine et, probablement, Narsai ne l'approuvait-il pas.“<sup>4</sup>

Nun gerät man überhaupt in Schwierigkeiten, wenn man die historischen Fakten identifizieren will, auf die Narses im Zusammenhang seiner Elogien über Nestorius anspielt. Die problematischen Stellen sind bereits vom Herausgeber gekennzeichnet,<sup>5</sup> auch Labourt hält den Wirrwarr für unlöslich.<sup>6</sup> Zwar ist von einer derartig durch die Rhetorik und Versform bestimmten Rede, die vom ganzen Eifer des „Gerechten“ für die „Gerechten“ (ܢܢܢܢ) durchglüht ist,<sup>7</sup> nicht die geordnete Reihenfolge eines historischen Berichts als auffälligstes Merkmal zu erwarten; immerhin aber ist Narses ein jüngerer Zeitgenosse des Nestorius<sup>8</sup> und hat doch wohl von

<sup>1</sup> Text und Übersetzung: F. Martin, *Homélie de Narsès sur les trois docteurs nestoriens*. *Journal Asiatique* 1899 p. 446—492 (Text); 1900 p. 469—525 (Übersetzung). Die Sogita am Schluß der Homilie ist wahrscheinlich unecht (cf. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* p. 112), sie wird hier nicht berücksichtigt.

<sup>2</sup> *Le christianisme dans l'empire perse* (Paris 1904) p. 264 n. 1.

<sup>3</sup> Philoxenus (Xenaja) wurde 485 Bischof von Hierapolis (Mabbug).

<sup>4</sup> *Essai* (Studi e testi 141, Città del Vaticano 1948) p. 272 n. 5.

<sup>5</sup> *Journ. Asiat.* 1900, p. 494 n. 1; p. 495 n. 2.

<sup>6</sup> *Christianisme*, p. 265 n. 3.

<sup>7</sup> Cf. die Einleitung des Herausgebers *Journ. Asiat.* 1899 p. 448. Willkürlich herausgegriffene Beispiele: Text p. 479, 1. 24. 480, 20. 482, 9 (Übers. p. 510 f. 512. 514).

<sup>8</sup> Nach Tisserants *Chronologie* (*Dict. Théol. Cath.* XI, 1 col. 26 f.) wäre Narses 399 geboren und ca. 502 gestorben.

Edessa aus, das er erst 457 nach dem Tode des Ibas verlassen mußte, die Ereignisse gut genug verfolgen können, zumal sie für ihn von einiger Konsequenz waren.

Wenden wir uns aber dem Text zu. Über Nestorius erfahren wir, daß er wie Diodor und Theodor in Antiochien geboren sei: „In einer Stadt [vorher ist von Antiochien die Rede] geschah die Geburt der drei.“<sup>9</sup> Dazu macht Martin in der Anmerkung<sup>10</sup> die sich auf Sokrates h. e. VII, 29 stützende Verbesserung, daß der Geburtsort des Nestorius Germanicia sei. Für Antiochien gibt es ein Zeugnis des Nestorius selber in einem der Exzerpte, mit denen Barhadbeschabba (Ende des 6. Jhdts.) in seiner nestorianischen Kirchengeschichte die Kapitel über Nestorius ausgestattet hat.<sup>11</sup> Nestorius erzählt dort: „Ich war fern und war in Antiochien . . . Dort bin ich geboren, auch aufgezogen und zum Presbyterstand geweiht.“ Das Fragment, in dem diese Sätze stehen, ist sonst unbekannt. R. Abramowski hat die Nestorius-Fragmente bei Barhadbeschabba untersucht.<sup>12</sup> Er möchte nach Naus Vorgang die unbekannteren Stücke der Tragoedia (Apologia, Historia) zuteilen, von der Ebed-Jesu (Bibl. Orient. III, 1 p. 36) noch wußte, die aber als ganze nicht mehr erhalten ist; auch das Fragment, zu dem der Liber Heraclidis des Nestorius eine Parallele bietet, gehöre dahin. Ich möchte darüber hinaus behaupten, daß sämtliche Exzerpte, die Barhadbeschabba in den Nestorius-Kapiteln verwendet, aus der Tragoedia des Nestorius stammen, nicht aus einer bloßen Aktensammlung. Nur so sind die ungenauen Stellenangaben zu erklären,<sup>13</sup> besonders wenn man die Zitationsweise des Nestorius aus dem Lib. Heraclidis kennt. Die Zugehörigkeit mindestens der Nestorius-Fragmente zur Tragoedia läßt sich aber auch beweisen. Lebon hat 1923 acht bis dahin unbekanntere Nestorius-Fragmente veröffentlicht,<sup>14</sup> die dem lib. III des Contra Grammaticum des Severus entstammen. Das achte dieser Fragmente<sup>15</sup> ist in anderer Übersetzung, außerdem etwas verkürzt, in einem der Exzerpte des nestorianischen Geschichtsschreibers enthalten.<sup>16</sup> Severus, dessen genaue Lemmata von kaum zu überschätzender und schon oft gelobter Nützlichkeit sind, führt das Fragment so ein: „Und in den Hypomnemata, die von ihm lügnerrisch gegen die heilige Synode in Ephesus zusammengestellt und verfaßt worden sind, berichtet dieses Nestorius: etc.“<sup>17</sup> Severus zitiert beachtlicherweise (soweit sich das nach den nicht immer erhaltenen Lemmata beurteilen läßt) nie den Liber Heraclidis, aber viermal die Hypomnemata expressis verbis, einmal an der eben genannten Stelle, in zwei weiteren Fällen<sup>18</sup> mit einem ähnlichen Lemma, aus dem hervorgeht, daß Severus die Hypomnemata für ein von Nestorius fingiertes opus hält, an der vierten Stelle gibt er auch den Titel an: „Sogleich sagt nämlich Nestorius selber in den Hypomnemata, die von ihm in Ephesus fingiert worden sind, die so überschrieben sind: ‚Über das, was auf der Synode von Ephesus geschah, und die Ursache, die sie zusammenführte‘ etc.“<sup>19</sup> Schon Loofs hat richtig

<sup>9</sup> Übers. p. 483. Text p. 459, 12: בחדא מדינתא הוא מולדא דתלתיהון

<sup>10</sup> Übers. p. 482 n. 5.

<sup>11</sup> Das ganze Exzerpt Patrologia Orientalis IX, 5 ed. Nau p. 525, 12—527, 10. Ich benutze hier die Übersetzung von R. Abramowski, ZKG 47 (1928) p. 316.

<sup>12</sup> ZKG 47 p. 305—324.

<sup>13</sup> cf. die Beobachtungen Abramowskis l. c. p. 315.

<sup>14</sup> Muséon 36 p. 47—65.

<sup>15</sup> Muséon 36 p. 61 = CSCO Script. Syri 4 t. 6 p. 254, 18—30 textus / p. 187, 14—24 versio.

<sup>16</sup> PO IX, 5 p. 545, 10—546, 4. Barhadbeschabba verkürzt seine Zitate gerne etwas.

<sup>17</sup> ובדורפמנמטא דון הלון דאתתסימר ואתתקרו מנה דגלאית נוקבל סונודוס קדישתא דבאפסוס הלון תנא נסטוריוס.

<sup>18</sup> CSCO Scr. Sy. 4 t. 4 p. 216, 10—24 textus / p. 169, 10—23 versio (ctr. Grammaticum l. II. c. 27); ibid. p. 245, 14—22 textus / p. 191, 27—192, 2 versio (c. 32).

<sup>19</sup> CSCO Scr. Sy. 4 t. 5 p. 244, 3—10 textus / p. 171, 9—15 versio. Das Fragment ist bei Loofs, Nestoriana, abgedruckt syr. p. 358, 5—9, übers. p. 208, 15—18 (Lemma dort im Apparat).

Hypomnemata und Tragoedia gleichgesetzt. Diese von Aktenauszügen durchsetzte Darstellung muß dem Barhadbeschabba vorgelegen haben. Daß man sie in Nisibis kannte, zeigt das Übersetzerwort des Liber Heraclidis.<sup>20</sup>

Für die Kenntnisse unseres Homileten braucht man natürlich keine literarischen Quellen anzunehmen, wollte man diese Möglichkeit überhaupt erwägen, dann hätte Narses die Hypomnemata eher griechisch in Edessa gelesen als später in originaler oder übersetzter Form in Nisibis. Denn dorthin ist das Corpus Nestorianum erst 533<sup>20a</sup> durch Mar Aba und zwar aus Konstantinopel gekommen. Schließlich könnte Narses auch andere Aktensammlungen zum Ephesinum gekannt haben. Daß man bei ihm tatsächlich keine nähere Bekanntschaft mit der Schriftstellerei des Nestorius voraussetzen darf, erhellt daraus, daß nach mehr als vier Seiten<sup>21</sup> des Ruhmes über den Lehrer Theodor im letzten Drittel der Homilie, aus denen man Anspielungen auf seine dogmatischen und katechetischen Werke herauslesen kann und die seine Kommentare erwähnen,<sup>22</sup> anstelle von analogen Aussagen über den Patriarchen von Konstantinopel nur zwei lakonische Zeilen des Inhalts folgen, daß seine Mühe besonders mühsam gewesen sei, denn er habe sich keinen Wandel im Irrtum erlaubt.<sup>23</sup> Was von Narses an Historischem bis zur Verurteilung des Nestorius berichtet wird, ist reichlich dürftig, aber nicht falsch. Labourt hat es zusammengestellt.<sup>24</sup> Nach dem Hinweis darauf, daß es niemand eingefallen sei, die Lehre des Diodor und Theodor einer Prüfung durch ein Konzil zu unterziehen, werden die Konzile (כְּנִישֵׁיָא) der „Rhomäer“ aufgezählt. Es sind ihrer drei, Nicäa 325, Konstantinopel 381, Ephesus 431.<sup>25</sup> Die Synoden werden nicht beim Namen genannt, aber so charakterisiert, daß ganz deutlich wird, welche gemeint ist. Von Ephesus heißt es: „Das dritte [sc. Konzil] fand unter der Herrschaft der beiden Kaiser statt, und seine Ursache war der Neid des Ägypters.“ Der Ägypter ist natürlich Kyrill. Dann wird bewiesen, daß keins der drei Konzile rein chronologisch gesehen sich auf die drei Lehrer beziehen könne. Es bleibt dem Leser überlassen, Diodor, Theodor und Nestorius auf die richtigen Synoden zu verteilen. Man wird kaum annehmen, daß Narses mit dem Satz: „Zur Zeit des dritten [Konzils] waren sie von den Lebenden abgeschieden“,<sup>26</sup> auch Nestorius gemeint habe.

Die entscheidende Schwierigkeit tritt erst auf, als nach der Erwähnung der Anathematismen (Kyrills), die Narses offensichtlich so versteht, daß mit ihnen auch die Lehre Diodors und Theodors verurteilt sei,<sup>26a</sup> von „jenem ökumenischen Konzil“ (הַר כְּנִישֵׁי דְּכָל הָעוֹלָם) die Rede ist, dessen Verurteilung auch Nestorius nicht mehr hören konnte, denn er starb, ehe er sich vor seine Richter begeben konnte.<sup>27</sup> Welches Konzil soll damit gemeint sein? Denkt man an die Aufzählung der drei Reichskonzile, die Narses selber geliefert hat, so kommt nur Ephesus in Frage, sozusagen negativ als Märtyrerforum anerkannt, und auch in der Fortsetzung des schwierigen Abschnittes muß man wieder an Ephesus denken, wo man sich gegenseitig absetzte.<sup>28</sup> Aber Nestorius noch vor 431 sterben zu lassen,

<sup>20</sup> ed. Bedjan p. 4, 8. trad. Nau p. 3.

<sup>20a</sup> P. Peeters, Recherches d'histoire et de philologie orientales t. II (Subsidia hagiographica 27) Brüssel 1951, p. 135.

<sup>21</sup> Text p. 473, 14—477, 21; Übers. p. 503—509.

<sup>22</sup> Text p. 475, 12; Übers. p. 506.

<sup>23</sup> Text p. 477, 22 f.; Übers. p. 509.

<sup>24</sup> Christianisme p. 265.

<sup>25</sup> Text p. 466, 17—24; Übersetz. p. 492 f.

<sup>26</sup> Text p. 467, 6; Übers. p. 493.

<sup>26a</sup> Text der Anathematismen: ACO t. I, vol. I, pars 1 p. 40, 22—42, 5. Bekanntlich werden darin keine Namen genannt.

<sup>27</sup> Text p. 467, 14 ff. Übers. p. 494 f.

<sup>28</sup> Text p. 468. Übers. p. 495 f.

ist selbst dem rhetorischen Schwung des Narses nicht zuzutrauen. Dagegen gibt es monophysitische Geschichten, die von einer Einladung des Nestorius auf das Konzil zu Chalkedon und von seinem Tod auf der Reise dorthin berichten.<sup>29</sup> Und wenn man hier verständliche Tendenz vermuten könnte, so wird man angesichts derselben Tradition aus nestorianischer Quelle<sup>30</sup> an einem historischen Kern nicht zweifeln können. Dann aber kann die „ökumenische Synode“ nur Chalkedon 451 sein, auf der die Verurteilung des Nestorius wiederholt wurde. Auch bei Barhadbeschabba wird Chalkedon nur als „ökumenische Synode“ (סנהדרוס תבליתא) ohne Ortsbezeichnung eingeführt,<sup>31</sup> während „Ephesus“ eifrig erwähnt wird, jedoch heißt diese Synode nie „die ökumenische“.<sup>32</sup>

Zwei Zeilen im Text des Narses spielen wohl auf die Unionsverhandlungen des Johannes von Antiochien an.<sup>33</sup> Dagegen läßt sich bestimmt nicht, wie der Herausgeber es gerne möchte,<sup>34</sup> auf die Ereignisse des Jahres 433 beziehen, worüber sich Narses anschließend ereifert: „Jene ökumenische Synode“ (הר כנשא תבליתא) hätte die gegenseitigen Anathematismen vermischt, d. h. einen Kompromiß geschlossen, so daß jetzt niemand mehr sich auskenne, die Verwirrung allgemein sei und der einzige Erfolg eine große Spaltung sei.<sup>35</sup> Diese Charakteristik trifft nur für Chalkedon zu, denn wenn die extremen Flügel beider Parteien auch 433 von einem Kompromiß reden konnten, so war er damals doch nicht das Ergebnis einer ökumenischen Synode.

Es scheint also doch, daß die Schwierigkeiten sich am ehesten lösen, wenn man annimmt, die von Narses nur zweimal so bezeichnete „ökumenische Synode“ sei das Konzil von Chalkedon. Daß Narses kein Interesse daran hat, Ephesus 431 und Chalkedon 451 sauber zu unterscheiden, ist vom Standpunkt des strengen Nestorianers verständlich, und demgemäß ist seine Darstellung der Dinge ausgefallen. Man wird also anders als Devreesse feststellen müssen, daß die Homilie wohl das Konzil von Chalkedon erwähnt, daß aber damit alles andere als seine Anerkennung gemeint ist. Gegen Labourts Datierung wird sich dann wenig sagen lassen.

<sup>29</sup> z. B. die Plerophorien des Johannes Rufus, PO VIII p. 76. 83—85.

<sup>30</sup> Barhadbeschabba PO IX, 5 p. 585 f.

<sup>31</sup> *ibid.* p. 585, 13.

<sup>32</sup> סנהדרוס תבליתא kommt einmal vor in Babai Magni liber de unione ed. A. Vasschalde, CSCO Script. Syr. 2 t. 61 p. 96, 14 textus / p. 77, 36 versio. Auch hier kann nur Chalkedon gemeint sein mit der Synode „[quae anathematizavit] omnem qui dicit contractionem divinitatis ad quantitatem aut expansionem humanitatis ad infinitatem.“ Zudem benutzt Babai des öfteren die chalkedonensische Formel *σφζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρως φύσεως* (ACO tom. II vol. I p. 325, 32 f.). Angeführt sei nur ein Beispiel, das die nestorianische Verschiebung (zwei Naturen und zwei Hypostasen) deutlich zeigt: Lib. de unione, p. 98, 15—17 textus / p. 79, 15—18 versio „[ostendimus] . . . unionem) . . . non quidem naturarum in [unam] naturam et hypostasim, sed naturarum et hypostaseon, quae servant proprietates suas sine confusione et sine separationem, in unam personam.“

<sup>33</sup> Text p. 468, 15 f.; Übers. p. 496.

<sup>34</sup> Übers. p. 497 n. 1.

<sup>35</sup> Text p. 468, 21—469, 5; Übers. p. 496 f.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

*Colligere Fragmenta*. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7. 7. 1952, hrsg. von Bonifatius Fischer und Virgil Fiala (= Texte und Arbeiten hrsg. durch die Erzabtei Beuron. I. Abt. 2. Beiheft) Beuron (Beuroner Kunstverlag) 1952. XX, 295 S. 3 Taf. brosch. DM 28.—.

‘*Colligere fragmenta ne pereant*’: Unter diesem Wahlspruch steht das Lebenswerk des gelehrten Benediktiners P. D. Dr. Alban Dold, zu dessen 70. Geburtstag sich eine Schar von 30 Freunden und Schülern zusammengefunden hat, um den unermüdlischen Forscher durch eine Festschrift zu ehren. Was es mit diesem Wahlspruch auf sich hat, geht aus dem Verzeichnis der Schriften P. Dolds hervor, das dem stattlichen und vorzüglich ausgestatteten Band vorangeschickt ist. 122 Nummern umfaßt diese Bibliographie, und es wird aus ihr deutlich sichtbar, wie sehr sich P. Dold bemüht hat, Fragmente zu sammeln und dadurch die Geschichte des Bibeltexes, der Liturgie und der altchristlichen Literatur zu erhellen und zu bereichern. Sein Name ist weiterhin unlöslich mit der Palimpsest-Forschung verbunden und das Palimpsest-Institut der Erzabtei Beuron, diese Pflegestätte der Wissenschaft, ist vor allem sein Werk. Es ist daher nur recht, daß die Sammlung von Aufsätzen, die dem Gelehrten Dank und Verehrung darbringen soll, seinen Wahlspruch als Titel trägt. Aber auch der reiche Inhalt läßt sich gut unter dieser Losung zusammenfassen: *Colligere Fragmenta*. Denn das verbindet doch alle Beiträge untereinander: In präziser, oft minutiöser Kleinarbeit werden Fragmente gesammelt und untersucht und damit werden von den einzelnen kleinen Problemen aus die großen Fragen der Liturgiegeschichte, der Überlieferung des Bibeltexes usw. gefördert. Ich kann hier natürlich nicht auf alle Beiträge ausführlich eingehen, muß mich vielmehr mit einem Überblick und ein paar Anmerkungen begnügen.

Der Band wird eröffnet mit einem Beitrag von Heinrich *Vogels*: *Codex VII der Cathedralbibliothek von Verona* (b<sup>2</sup>). *Vogels* ediert hier einen altlateinischen Text von Matth. 1, 18—9, 9 aus der Veronenser Handschrift (saec. VIII), der er das Sigel b<sup>2</sup> gibt. Der Text enthält gegenüber b (cod. Veron. VI, saec. V) offensichtlich manchmal älteres Gut, ist also keine Abschrift von b. Wichtig ist, „daß ein Text wie b<sup>2</sup> im 8. Jahrh. noch für die liturgische Verwendung der Kirche von Verona wenigstens vorübergehend als geeignet erschien“ (S. 12). Das Fragment ist bei Jülicher-Matzkow noch nicht benutzt.

Die Beiträge Nr. 2—6 führen in das Gebiet der altlateinischen Bibelübersetzung. In dem Aufsatz von Joseph *Ziegler* (Die Septuaginta Hieronymus im Buch des Propheten Jeremias) ist vor allem der Nachweis wichtig, daß Hieronymus in seinem Kommentar zu Jeremias gewöhnlich die hexaplarische Rezension voraussetzt und seine Übersetzung aus der LXX selbständig wiedergibt, dabei nur gelegentlich bei älteren Vätern oder Übersetzungen Anleihen machend. Unter der Überschrift ‘Zum Vulgatatext des Canticum Habacuc’ behandelt Meinrad *Stenzel* Probleme der lateinischen Übersetzung des Hieronymus und kommt dabei zu wichtigen Ergebnissen. Ich notiere folgende Sätze: „HI (sc. Hieronymus) hat die latei-

nischen Wörter nicht nach Einsichtnahme in den hebräischen Text gestaltet, sondern sich nach dem gerichtet, was er bei den hexaplarischen Übersetzern fand. Er benutzte sie also als hebräisch-griechisches Wörterbuch . . . Im Laufe der Zeit hatten sich bei HI über die Hexapla parallele hebräisch-lateinische Vorstellungsreihen gebildet“ (S. 31). Alberto Vaccari (*Ochio al commento! A proposito di 'ipse' o 'ipsa' in Gen 3, 15*), Friedrich Stummer (*“Via peccantium complanata lapidibus” Eccli 21, 11*) und Robert Weber (*“Vindica Sanguinem”, Ps. 78, 10. Une vieille faute des anciens psautiers latins*) behandeln Einzelprobleme der altlat. Übersetzung des AT. Trotz des geringen Umfangs von 3 Seiten ist der Beitrag von Jakob Eschweiler (Illustrationen zu altlateinischen Texten im Stuttgarter Bilderpsalter) höchst interessant: Es gelingt E. nachzuweisen, daß ein Teil der Bilder in der Hs. (cod. bibl. fol. 23, saec. IX) auf ein Exemplar mit altlateinischem Text zurückgehen.

Ein besonders wichtiger Aufsatz stammt aus der Feder von Leo K. Mohlberg: *Historisch-kritische Bemerkungen zum Ursprung der sogenannten ‘Memoria apostolorum’ an der Appischen Straße*. Es sind nur ‘Bemerkungen’, aber M. erörtert auf kurzem Raum so viele Probleme, daß eine Zusammenfassung und eine Diskussion hier nicht möglich ist. Ich gebe nur M.’s Zusammenfassung wieder: „1) Die beiden Depositionsverzeichnisse des Chronographen von 354, die bisher nur als topographische Urkunden angesehen wurden, haben dogmengeschichtliche Bedeutung. Sie reihen sich zeitlich an die Gräberkataloge an, die wir aus den Kontroversen des Proclus, Victor, Polycrates und Cajus kennen. Sie teilen deren Bedeutung für die Begründung von kirchlichem Recht und echter Überlieferung, weil sie nachweisbar aus der Zeit ähnlicher geistiger Interessen und Kontroversen stammen. 2) Die *Deposio martyrum*, die mit Callistus und Hippolyt einsetzt, und die *Deposio episcoporum*, die in den Tagen des Cornelius und Novatian beginnt, haben novatianischen Charakter: Cornelius fehlt in beiden Listen, die Petrusfeier am Vatikan fehlt ebenfalls, die Silanusnotiz ist ein späterer Einschub von antinovatianischer Hand. 3) Der für den 29. Juni 258 und für die Via Appia notierte Petruskult läßt sich nur zeitgeschichtlich erklären. Auf das Jahr 258 hin führt u. a. das Plaidoyer Cyprians für den römischen Primat, eine Frage, deren Austrag ebenfalls mit den Päpsten Victor und Kallistus begonnen hatte und anfangs der fünfziger Jahre brennend geworden war. Der 27. und 29. Juni mit der Novatiansnotiz (im *Martyrologium Hieronymianum*) für die Via Tiburtina sind als Todes- bzw. Depositionstage Novatians anzusehen. 4) Der Bau einer Apostel-Basilika an der Via Appia beginnt nach 326, dem Jahr der offiziellen staatsrechtlichen Anerkennung der Novatianer. Der dort gepflegte Petruskult wird unter Innocenz I, im ersten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts durch den Sebastians-Kult abgelöst, d. h. zur Zeit der Bekämpfung der Novatianer. Die Basilika an der Via Appia war also ein Novatianisches Heiligtum. 5) Wenn fast gleichzeitig mit der Ablösung des Petruskultes der Kult des hl. Papstes Cornelius an der Via Appia anhebt, dann ist das der geschichtliche Gegenbeweis für die vorgetragenen Tatsachen“ (S. 73 f.). Ich glaube, daß diese Thesen, die ich um ihrer Wichtigkeit willen wörtlich zitiert habe, zeigen, wie M. bisher heiß umstrittene Probleme lösen will. Auch wenn manche Einzelheiten noch korrigiert werden können oder unklar bleiben (zu S. 55 ist doch zu sagen, daß die Frage, was *τοβτανιον* bedeutet, nach wie vor ungelöst ist), so ist im Ganzen hier der richtige Weg gezeigt.

In das Gebiet der spätjüdisch-altchristlichen Literatur führt der Beitrag von Alfons Kurfeß (*Zu den Oracula Sibyllina*), der einzelne Stellen behandelt und durch seine Übersetzung erläutert. Johannes Schildenberger, *Die Itala des hl. Augustinus*, untersucht die Stellung des Kirchenvaters zu den verschiedenen Formen und Übersetzungen des Bibeltextes und kann in seiner (etwas umständlichen) Beweisführung einleuchtend machen, daß die von Augustin (*de doctr. christ.* 2, 22) genannte Itala die ‘europäische’ Familie der altlat. Übersetzung ist und nicht die Vulgata. Der Aufsatz vermittelt einen guten Einblick in die Arbeit Augustins am Bibeltext. Auch die folgenden Beiträge gelten patristischen Problemen. Cyrille

*Lambot* (L'authenticité du sermon 369 de S. Augustin pour la fête de Noël) weist überzeugend die Echtheit dieser Predigt nach und bietet eine kritische Ausgabe des Textes (vgl. *Clavis* Nr. 285). Alexander *Olivar* (Der hl. Petrus Chrysologus als Verfasser der Pseudo-Augustinischen Predigten Mai 30, 31 und 99 § 2—3) will die drei Predigten dem Petrus Chrysol. zuweisen, wobei seine Gründe von verschiedenem Gewicht sind, die These im Ganzen aber einleuchtet. Balthasar *Fischer* (Zu Benedikts Interpretation von Röm 8, 15) gibt einen interessanten Hinweis auf eine exegetische Tradition. In einer reizvollen und lebendig geschriebenen Studie behandelt E. *Dekkers* (Les autographes des Pères Latins) einige technische Fragen der patristischen Literatur (eigenhändige Schrift, Diktat Entwurf) und liefert mit seinem Beitrag ein Kabinettstück gelehrter Arbeit. Schließlich sei noch der Aufsatz von Pauli *Bellet* genannt: *Oració de Claudi de Torí en el comentari a Hebreus de Pseudo-Attó de Vercelli*, der schon in die nachpatristische Zeit führt.

Sechs weitere Beiträge gelten liturgiegeschichtlichen Fragen. Bonifatius *Fischer* (Die Lesungen der römischen Ostervigil unter Gregor d. Gr.) ediert den Text von Lesungen der römischen Ostervigil aus einer Oxforder Hs. (9. Jh.) und gibt erklärende Bemerkungen zu Text und liturgischer Stellung. Er stellt fest, daß „die vier Lesungen der Osternacht unter Gregor d. Gr., vielleicht sogar noch zur Zeit Hadrians I., in Rom in altlateinischer Textgestalt gelesen wurden, und daß ihr Wortlaut, dazu noch derjenige der beiden ersten Pfingstvigil-Lesungen, uns in der Oxforder Hs. überliefert ist“ (S. 159). Der Aufsatz von Petrus *Siffrin* (Das Hilarius-Formular im Missale Francorum auf seine Vorlagen untersucht) führt in das komplizierte Gebiet der Überlieferungsgeschichte der Sacramentarien, insbesondere im gallischen Bereich. Leo *Eizenhöfer* (Zu Bannisters Echternacher Maßformular für die Vigil von Christi Himmelfahrt) untersucht ein im 8. Jahrh. geschriebenes Formular und weist Verwandtschaft mit Gelasianum und Gregorianum nach. Beachtlich ist der Gedanke des „gerichteten Richter“, der in der einen Oration vorkommt. E. gibt eine Reihe von Parallelen zu dieser Vorstellung, die ergänzt werden können durch das Material, das M. Tetz aus griechischen Quellen beigebracht hat (ZKG 64, 1952/53, 302). Ein altes Responsorium, das sich in einigen Benediktinerkongregationen bis heute erhalten hat, wird von Louis *Brou* (L'ancien répons 'Videte miraculum': Un cas complexe de composition patristique) auf Überlieferung, Herkunft, Quellen und Geschichte hin untersucht. Unter dem Titel „Fermentum. Ein Symbol kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter“ behandelt Joseph Andreas *Jungmann* den Brauch der Übersendung der Eucharistie in seinen verschiedenen Formen bis ins Mittelalter. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß der Beitrag wertvoll und lehrreich ist. Dem „Rätsel der Würzburger Epistelliste“ gilt die eingehende Studie von Gerhard *Kunze*, deren Ergebnisse (vor allem: stadtrömische Herkunft, Mitte des 6. Jahrh.) überzeugen.

Den Übergang von liturgiegeschichtlichen zu kalendrischen Beiträgen stellt der Aufsatz von Virgil *Fiala* (Neue Beobachtungen zum Sanctorale des Comes Theotinchi) dar, der nachweist, daß der Comes Theotinchi keine besonders alte Perikopenquelle ist, sondern vom Martyrologium Hieronymianum abhängt. Aus einer Oxforder und einer Mailänder Hs. gibt Odilo *Heiming* „Die ältesten ungedruckten Kalender der mailändischen Kirche“ heraus. Der umsichtige Kommentar ist eine mailändische „Kurzheortologie“ geworden und macht den Aufsatz besonders wichtig. Emmanuel *Munding* untersucht „Das älteste Kalender der Reichenau (aus Cod. Vindob. 1815 saec. IX. med.)“ und weist es überzeugend Reichenau (und nicht St. Gallen) zu. Auch Bernhard *Bischoff* behandelt ein Kalender (Das karolingische Kalender der Palimpsesthandschrift Ambros. M. 12 Sup.).

Wolfgang *Stammler* ediert „Ein Beuroner Fragment aus dem 'Willehalm' des Rudolf von Ems“ und gibt eine kurze Erläuterung dazu. Gerhard *Eis* gibt „Neue Pergamentfragmente mittelhochdeutscher Reimdichtungen“, die in Hs.-Fetzen erhalten sind, heraus. Ein mystischer Text des 16. Jahrh. aus einer Beuroner Hs. wird von Ursmar *Engelmann* vorgelegt (Ein Zeuge der Mystik aus dem 16. Jahrh.).

Franz Hammer führt in seinem Beitrag „Astrologie und Buchdruck im 15. Jahrhundert“ in interessante Zusammenhänge ein: Die Fülle der prognostizierenden astrologischen Wiegendrucke zeigt die Bedeutung der Astrologie in jener Zeit und weist auch darauf, daß der Buchdruck diesem Aberglauben zur Verbreitung geholfen hat.

Den Abschluß bildet eine höchst instruktive Skizze von Georg Leyb „Zur Münchener Kataloggeschichte“, aus der über den lokalen Fall hinaus grundsätzlich einiges zu lernen ist. Mit dem Dank an die Herausgeber dieser reichen Festschrift, P. Bonifatius Fischer und P. Virgil Fiala, und auch an die Mitarbeiter für diese Gabe, die sie dem Jubilar und der Wissenschaft vorgelegt haben, verbindet sich der Wunsch, daß es P. Alban Dold weiterhin noch lange vergönnt sein möge, die Wissenschaft durch seine Arbeiten zu fördern und so anregend zu wirken, wie er ja wohl auf die meisten der Mitarbeiter anregend und vorbildlich gewirkt hat.

Göttingen

W. Schneemelcher

Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt. In Verbindung mit Franz Joseph Dölger †, Hans Lietzmann †, Jan Hendrik Waszink und Leopold Wenger † herausgegeben von Theodor Klauser. Band II, Lieferung 10—15: Beschneidung (Forts.) — Christennamen = Sp. 161—1120. Stuttgart (Hiersemann) 1952—54; pro Lfg. DM 12,50.

Das Reallexikon für Antike und Christentum geht unter der tatkräftigen Leitung von Th. Klauser in erfreulicher Regelmäßigkeit voran. In meiner Besprechung der ersten Lieferungen (ZKG LXIV, 1952/3, 187 ff.) habe ich schon kurz dargelegt, welche Ziele mit diesem Werk verfolgt werden. Es soll hier ein Wörterbuch neuen Typs entstehen, in dem der Benutzer über viele Einzelheiten unterrichtet werden kann, in dem aber zugleich der geschichtlich so wirkungsmächtige Prozeß der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum erfaßt werden soll. Es wurde damals bereits gesagt, daß es weithin gelungen ist, das Programm wirklich durchzuführen. Tatsächlich leitet das RACH zum Verständnis dieses vielschichtigen Vorganges der Auseinandersetzung an und bietet nicht nur Zusammenfassungen bisheriger Forschungen, sondern oft auch neues Material und neue Ergebnisse. Das ist nicht zuletzt eine Folge der Auswahl der Mitarbeiter: Ein Stab von internationaler und interkonfessioneller Weite steht dem Herausgeber zur Verfügung und arbeitet an diesem Werk mit. Inzwischen sind nun die Lieferungen 11—15 erschienen (Lfg. 10 muß zum Teil hier noch mitberücksichtigt werden), und sie bestätigen das erfreute und dankbare Urteil des Benutzers. Ja, mir will sogar scheinen, als ob an bestimmten Punkten das Ziel des RACH noch schärfer ins Auge gefaßt und noch besser erreicht worden ist. Das soll an einigen Beispielen erläutert werden. Zunächst will ich aber einen kurzen Überblick über den Inhalt dieser Lieferungen geben.

Eine Reihe von Artikeln behandeln wieder spezielle religionsgeschichtliche Probleme: Biothanati (Waszink), Bona Dea (Greifenhagen), Brumalia (Pax), Cerberus und Charon (A. Hermann). Gerade der Art. Charon ist durch den Aufweis des Weiterlebens antiker Vorstellungen vorbildlich und wichtig. Wie bisher sind volkskundliche, naturwissenschaftliche und medizinische Fragen erfreulich stark berücksichtigt, wobei natürlich jeweils die religionsgeschichtliche Seite beachtet und behandelt wird. Aus dem Gebiet des Volksglaubens seien genannt: Bilsenkraut (Gossen), Bindezauber (Eitrem-Herter), Blickrichtung (Kötting, mit erfreulicher Berücksichtigung der bildenden Kunst), Blume (Klauser), Böser Blick (Kötting). Aus der Medizin und der Naturwissenschaft sind zu beachten die Art.: Blindheit (Lesky), Blut (Waszink), Bohne (Klauser), Buchsbaum (Klauser), Chamaeleon (Hermann), Cassia (Gossen). Unter den Schlagwörtern Botanik (Marzell) und Chemie (Forbes) findet der Leser eine kleine Geschichte dieser Wissenschaften mit

höchst wichtigem und auch für Patristik und Kirchengeschichte beachtlichem Material.

Einige sehr gelungene Art. führen in den Bereich der antiken Philosophie und Ethik sowie in die Literaturgeschichte. In dem Art. Bildung (Harald Fuchs) ist der Prozeß der Auseinandersetzung und der Aneignung mit einer Fülle von Belegen eindrucksvoll geschildert. Boethius (Wotke) und Bolos (Waszink) stehen beide unter der Thematik des RACH. In dem Art. Bukolik (W. Schmid) wird die Rezeption der literarischen Bukolik aufgezeigt. Weiter seien erwähnt: Bildersprache (Stuiber), Carmen (Quasten; Deutung der bekannten Pliniusstelle: carmen bedeutet dort „Anrufung in Form eines Gebetes oder eines Hymnus“), Carmina figurata (Lenz) und Cento (Schelkle). In dem Art. Brief (Joh. Schneider) bleibt manches fraglich, vor allem auf neutestamentlichem Gebiet. Gelungen ist der Art. Celsus (Merlan).

Die Art. Caesar (Heusz), Caligula (Straub), Caracalla (Straub) und Cato (Hermann) führen in das Gebiet der Geschichte und bieten jeweils gute Übersichten über die Probleme und sind dabei auf das Thema des RACH abgestellt (z. B. Nachleben Catos in der christlichen Literatur). Archäologische Fragen waren schon in den ersten Lieferungen mit besonderer Sorgfalt behandelt worden und werden auch weiterhin ausgezeichnet betreut: Bisomus (Kollwitz), Buchmalerei (Gerstinger und Killy; ganz vorzüglich, mit Katalog), Bulla (Gerstinger), Cancelli (A. M. Schneider), Cantharus (A. M. Schneider), Cella und Cella trichora (Deichmann) seien wenigstens erwähnt. Besonders wichtig scheinen mir die geographischen Artikel zu sein, weil ja die Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum sich jeweils in den einzelnen Landschaften verschieden vollzogen hat und dieser Prozeß nur dann richtig erfaßt und gesehen werden kann, wenn man von den einzelnen Provinzen und Orten ausgeht. Bithynien (A. M. Schneider), Britannia (Kirsten), Cappadocia (Kirsten), China (Hermann) sind in diesen Lieferungen vertreten. Auf Britannia und Cappadocia komme ich noch zu sprechen. Fragen des Rechtes gehören natürlich auch in den Bereich des RACH und finden ihre gute Behandlung: Binden und Lösen (O. Michel) ist allerdings etwas dürftig geraten, während Bischof (H. W. Beyer und Karpp) eine gute Zusammenfassung darstellt, auch wenn hier manches fraglich bleibt. Stärker als im ThWb ist dabei das jüdische Vorbild betont. Bischofsliste (Koep) bietet eine gute Übersicht, ist aber in der Wertung manchmal zu traditionell eingestellt. Bürgerrecht (Wenger) behandelt griechisch-römisches B. sowie die Gefahren und Vorteile des B. für Christen. Ob aber die Beurteilung der Christen als Staatsfeinde wirklich so allgemein war? Bei dem Stichwort Census (Steinmetzer) kommt der Verf. natürlich auch auf Luk. 2 zu sprechen und referiert über die verschiedenen Lösungsversuche. Die Patristik ist in diesen Lieferungen verhältnismäßig wenig vertreten: Boethius (Wotke) und Cassiodor (Helm) könnten allenfalls hier erwähnt werden. Reichlicher kommt die Liturgiegeschichte zu Worte: Bittprozession (Pax), Brotbrechen (Severus), Canon missae (Botte; etwas sehr knapp), Chairetismos (Baumstark; mit neuen Gesichtspunkten, daher besonders wertvoll). Von den Häresien sind die Borborianer (Fendt) und die Caelicolae (Torhoudt) vertreten.

Schon diese kurze Übersicht über die Stichworte vermittelt einen Eindruck von dem Reichtum, der auch in diesen Lieferungen geboten wird. Daß das RACH aber seiner Aufgabe und seiner Zielsetzung wirklich gerecht wird, zeigen einige besonders gut gelungene Art., bei denen vielerlei Bereiche berührt werden und die daher als Musterbeispiele angesprochen werden können. So ist der Art. Bild III (christlich) von Kollwitz eine weitausgreifende Darstellung der Geschichte des Bildes in der Kirche, in der nun religionsgeschichtliche Fragen, liturgisches Brautum, Volksglaube, theologische Argumentation und archäologische Probleme behandelt werden. Unter dem Stichwort Bittprozession (Pax) findet der Leser eine ausgezeichnete Materialzusammenstellung, aus der die Problematik klar hervorgeht. Sp. 428 wird diese dann vom Verf. noch präzise umschrieben: Die Entwicklung

verlief nicht gradlinig, „sondern es lassen sich verschiedene Schichtungen beobachten, die durch geographische, soziologische, politische, pastormethodische und andere Momente bestimmt sind“. Alle diese Momente werden in dem Art. berührt, und damit erfüllt er ja wirklich den Zweck des RACH. Auch der Art. Braut-schaft, heilige (J. Schmid) ist eine vortreffliche Studie, in der nun nicht nur der religionsgeschichtliche Tatbestand erhoben wird, sondern auch der Volksglaube, die Wurzeln im Herrscherkult, die Geschichte der Auslegung von Psalm 45 und Hoheslied sowie ekklesiologische Fragen und Probleme der Frömmigkeitgeschichte zur Sprache kommen und damit nun die Aufklärung des Zusammenhanges von antiker und christlicher Vorstellungswelt erzielt wird. Auch der kurze Art. Brüderlichkeit der Fürsten (F. Dölger) verdient, daß besonders auf ihn hingewiesen wird. Denn in dieser alten politisch-religiösen Vorstellung, die „in den umfassenden Ideenkreis von der Familie der Könige“ gehört, wirken ja antike Ideen nach.

Die beiden Art. Brust I (allgemein) und II (weibliche) stellen eine vorbildliche Gemeinschaftsarbeit dar (Steudel und Klausner unter Mitwirkung von Botterweck und Hermann), durch die der Leser nicht nur in die medizinisch-physiologischen Fragen eingeführt wird, sondern auch vieles Religionsgeschichtliches und Volkskundliches erfährt. Der Art. Buch ist in vier Abschnitte aufgeteilt: I = technisch (Koep), II = heilig, kultisch (Morenz-Leipoldt), III = metaphorisch und symbolisch (Koep) und IV = himmlisch (Koep). I ist eine knappe, aber gründliche und eindrucksvolle Darstellung der Geschichte des Buches, in der die Bedeutung des Christentums für die kulturgeschichtliche Entwicklung deutlich herausgehoben wird. Allerdings ist eine Kennzeichnung des Christentums als „fortschrittsfreundlich“ zumindest mißverständlich (Sp. 684). II ist besonders religionsgeschichtlich interessant. Die christliche Kanongeschichte ist aber etwas zu kurz behandelt. Immerhin werden Beziehungen zwischen der kirchlichen Entwicklung und außerchristlichen Vorstellungen sichtbar, auch wenn man gern eine etwas schärfere Herausarbeitung des Problems gesehen hätte. Sp. 712: Die nachträgliche Bearbeitung des I. Korintherbriefes ist wohl falsche Hypothese. Sp. 714 wird zwischen *Afra* und *Vetus Latina* unterschieden. Aber das ist doch wohl eine falsche Unterscheidung. *Vetus Latina* ist der Oberbegriff für die gesamte alt-lateinische Bibelübersetzung, die man in *Afra* und *Itala* aufteilen mag. III und IV sind gute Zusammenfassungen, weitgehend auf dem Buch von L. Koep beruhend (Das himmlische Buch in Antike und Christentum, 1952), dessen Verf. ja auch diese beiden Abschnitte bearbeitet hat.

Unter den drei Stichworten Buße, Bußkleid und Bußstufen wird der ganze mit diesen Begriffen gekennzeichnete Komplex aufgearbeitet und in seinen verschiedenen Beziehungen beleuchtet. Auch die verschiedenen Beurteilungen der Entstehung des Bußinstituts kommen gut zur Geltung. Unter Benutzung von Nachlaß-Material von F. J. Dölger hat A. Hermann den Art. *Capitolium* bearbeitet. Hier werden die Geschichte des C. in Rom und an anderen Orten sowie die Bedeutung des C. im Christentum, speziell in Märtyrerakten herausgestellt. Der Art. ist religionsgeschichtlich wie auch archäologisch instruktiv.

Auf die beiden Art. *Britannia* und *Cappadocia* wurde schon hingewiesen. Beide sind vorzüglich gearbeitet und stellen nicht nur eine reiche Materialzusammenstellung dar, sondern bieten auch eine abgewogene und gut fundierte Wertung der Geschichte und Religionsgeschichte. Die Abschnitte über einheimische und eingeführte Kulte in Britannien bieten einen umfassenden Katalog. Hier wird das RACH wirklich zu dem besten und unentbehrlichen Arbeitswerkzeug für jeden, der sich mit der Spätantike befaßt. Auch der Art. *Cappadocia* (ebenfalls von E. Kirsten) ist eine vorzügliche Übersicht über die Geschichte des Landes von den Anfängen bis in die byzantinische Zeit. Bevölkerung und Kultur, Religion, Christianisierung und Kirchengeschichte seit 325 werden auf knappem Raum, aber umfassend behandelt. Wenn der Verf. dabei sehr weit ausholt, so zeigt sich bei dem Abschnitt über die Religionsgeschichte, wie wichtig das war, um zu einem zuverlässigen

Urteil zu gelangen. Auffallend wenig ist über das Problem der Sprache zu erfahren, was schon Holl (Ges. Aufs. II, 243) bemerkte, der die Verhältnisse in C. „wenig durchsichtig“ fand, aber den Eindruck hatte, „daß die Volkssprache sich kräftig behauptete“. Über dieses Problem hätte man von K. gern mehr erfahren. Verfehlt erscheint mir die Verwertung von Apg. 2, 9 (Völkertafel in der Pfingstgeschichte) für die Erhellung der tatsächlichen Verhältnisse in C. Denn Herkunft und Bedeutung dieser Liste bleiben doch sehr umstritten und für die Geschichte der dort genannten Völkerschaften bzw. Landschaften gibt Apg. 2, 9 nichts aus. Im ganzen ist aber dieser Art. wirklich ein Musterbeispiel dafür, was das RACH zu leisten unternommen hat: Eine Zusammenstellung des gesamten Materials für das Problem der Auseinandersetzung zwischen Antike und Christentum. Dabei hat K. in seinem ganzen Art. dieses Problem vor Augen und es ist höchst instruktiv, wie er die Geschichte der Christianisierung mit der Sozial- und Siedlungsgeschichte des Landes zusammenbringen kann.

Diese Bemerkungen mögen nun genügen. Sie sollten nur noch einmal die Bedeutung des ganzen Unternehmens unterstreichen und mit allem Nachdruck darauf hinweisen, wie wichtig diese Arbeit, die von dem Herausgeber, Th. Klausser, und seinen Mitarbeitern hier geleistet wird, für die wissenschaftliche Erforschung der Spätantike ist. Die Ausarbeitung eines Artikels für ein Wörterbuch ist eine mühsame und entsagungsvolle Arbeit und die Redaktion eines solchen Werkes ist nicht weniger mühsam und entsagungsvoll. Daher kann man nur mit Dankbarkeit und Freude das RACH benutzen und hoffen, daß es weiter so gute Fortschritte machen möge.

Göttingen

W. Schneemelcher

# Alte Kirche

Rudolf Bultmann: *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen (Mohr) 1953. XII, 608 S. brosch. DM 23.50; geb. DM 27.—

Dieses Werk hat es nicht nötig, gerühmt zu werden; es spricht selbst für sich durch seine Sachlichkeit. Gerade da, wo sich kritische Fragen erheben, verstärkt sich der Eindruck der bis ins Detail sorgsam Arbeit, der Fülle des eingearbeiteten Stoffes, der Präzision der Fragestellungen. Die Darstellung ist in Gliederung und Diktion meisterhaft.

In dieser Zeitschrift werden für eine Besprechung die historischen Fragen im Vordergrund stehen (sie sind natürlich nicht von den „theologischen“ Sachproblemen zu isolieren). Eine Theologie des NT stellt den frühesten Abschnitt der Dogmengeschichte dar. Wie weit ist durch B. die Kontinuität zwischen kanonischem und außerkanonischem Schrifttum sichtbar gemacht? Ist die faktisch bestehende Grenze zwischen neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Fragestellungen durchbrochen? Man sieht schnell, daß B. die Grenze nicht nach biblistischen Gesichtspunkten absteckt. Schon im ersten Teil greift er für die Darstellung der hellenistischen Gemeinde auf das Schrifttum der Apostolischen Väter aus, vor allem aber im dritten Teil, der „die Entwicklung zur Alten Kirche“ zeichnet, also thematisch die geschichtliche Kontinuität aufzeigen will.

Die Prinzipien der Darstellung werden in den Epilegomena angegeben (Seite 577 ff.), zugleich der eigene Standort innerhalb der Forschung, wie ihn der Verf. versteht. Auf die Prinzipienfrage ist einzugehen, weil ja bei B. ein unlösbarer Zusammenhang zwischen der Darstellung und einer expliziten Hermeneutik besteht. B. will einen Ansatz F. C. Baur kritisch aufnehmen, wenn er die Theologie als „die gedankliche Explikation des glaubenden Selbstverständnisses“ auffaßt (584). Nun modifiziert er aber im Sinne seiner Unterscheidung von Kerygma und Theologie: so sehr beide faktisch ineinander greifen, so klar sind sie prinzipiell auseinanderzuhalten. Die theologischen Gedanken sind „Explikation des durch das Kerygma geweckten Selbstverständnisses“ (580). Es ist nötig, diese Bestimmung mit der eben zitierten ändern zu vergleichen, um zu sehen, daß „glaubendes Selbstverständnis“ nicht die Entfaltung subjektiver Gläubigkeit meint. Ebenso ist die Grenze gegen orthodoxe Auffassung gezogen: „Theologische Sätze — auch die des NT — können nie Gegenstand des Glaubens sein, sondern nur die Explikation des in ihm selbst angelegten Verstehens“ (578). Damit hat B. einen einheitlichen Begriff von Theologie für die eigene Position wie für die Interpretation gewonnen. Darstellung des historischen Sinns der Texte und ihres Bezuges auf uns sind zur Einheit verschmolzen. Als leitendes Interesse ist allerdings nicht die „Rekonstruktion“ betont, sondern die „Interpretation der Schriften des NT unter der Voraussetzung, daß diese der Gegenwart etwas zu sagen haben“ (591). Kann das aber für eine historische Darstellung „vorausgesetzt“ sein? Woher, wenn nicht aus dem Inhalt der Schriften selbst? Steckt hier ein biblistischer Rest? Führt die angezeigte Fragestellung nicht am Ende doch wieder zur Isolierung des NT? Kann die phänomenologische Methodik geschichtliche Abläufe und Zusammenhänge zeigen? B. ist sich offenbar dieses Problems bewußt. In seiner Besprechung von Lietzmanns Kirchengeschichte (in dieser Zeitschrift 1934, 624 ff.) stellt er die „Frage nach dem spezifisch Christlichen in den Phänomenen der alten Kirchengeschichte“ und fährt fort: „Wie ist es trotzdem möglich, von Kirchengeschichte zu reden und Kirchengeschichte zu schreiben?“ Das ist unsere Frage an B. selbst.

Das Programm zeichnet sich im Aufbau klar ab. Der 1. Teil behandelt die „Voraussetzungen und Motive der ntl. Theologie“: Verkündigung Jesu, Kerygma der Urgemeinde und der hellenistischen Gemeinde. Der 2. Teil: „Die Theologie des Paulus und Johannes“. Der 3. Teil: „Die Entwicklung zur Alten Kirche“. Man

sieht, wie scharf der vorausgesetzte Begriff von Theologie angewandt wird: Paulus und Johannes bekommen das Prädikat als Theologen; vor ihnen gibt es nur Kerygma und Motive. Die erste Konsequenz aus diesem Theologiebegriff ist: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen der Theologie des NT und ist nicht ein Teil dieser selbst“ (1).

Die gedrängte Skizze der Verkündigung Jesu setzt die Analyse voraus, welche B. in seiner „Geschichte der synoptischen Tradition“ durchführte. Die Gottes Herrschaft ist für Jesus künftige Größe. Die sachliche Einheit von eschatologischer und sittlicher Verkündigung wird betont. Mit beidem bleibt Jesus grundsätzlich im Rahmen des Judentums. Wie hat er sich also selbst verstanden? Der historische Jesus verkündigt nicht sich selbst als Glaubensgegenstand. Seine Person gehört zwar mit seiner Verkündigung zusammen, aber nicht als des eschatologischen Heilbringers, sondern als des letzten prophetischen Rufers. Glaubt wird er erst in der Gemeinde; erst hier gibt es Kerygma von ihm; erst hier ist Theologie möglich. Damit ist die Frage nach dem historischen Jesus nicht überhaupt beiseite geschoben, aber an eine ganz bestimmte Stelle gerückt: sie ist im Rahmen des Kerygmas zu verstehen. Durch diesen Einsatz ist die historische Rekonstruktion frei von Glaubensinteressen. Die Frage nach dem Messiasbewußtsein ist keine Glaubensfrage. Und der Glaube der Urgemeinde hat seinen Grund nicht im Selbstbewußtsein Jesu (26).

B. führt Wredes Theorie fort: die älteste, noch zu rekonstruierende Schicht der syn. Evangelien und ebenso das älteste Kerygma sehen Jesu Wirken zu Lebzeiten noch nicht als messianisches. Die Kluft zwischen der Wirklichkeit und dem Glauben der Gemeinde wird durch die Theorie vom Messiasgeheimnis überbrückt.

Ist aber Wredes Deutung der Geheimnistheorie zu halten? Dagegen erheben sich auch dann Bedenken, wenn man zustimmt, daß das „Messiasgeheimnis“ keinen historischen, sondern einen dogmatischen Sachverhalt darstellt. B. betont ja, daß es seinen Sitz in der Redaktion des Markusevangeliums habe. Markus aber weiß nichts mehr von einer ummessianischen Tradition. Also ist der Sinn seiner „Theorie“ anders zu bestimmen. Sie ist kein Hinweis auf Spannungen zwischen Überlieferung und Glauben, sondern Ausdruck des spezifischen Offenbarungsverständnisses des Mk.

In der Urgemeinde ist aus dem Verkündiger der Verkündigte geworden (34). Der prägende Faktor ist nicht die Jesusüberlieferung, sondern das Kerygma von ihm. Nur in diesem Rahmen wird jene weitergegeben. Wie kommt es zu dieser Wandlung? Welche positive Bedeutung hat dann die Person Jesu für den Glauben? Wer ist „Jesus“? Wie versteht sich die Gemeinde konkret?

Der Osterglaube, der den neuen Ansatz markiert, bedeutet sachlich, daß nicht Jesu Verkündigung, sondern sein „Gekommensein selbst das entscheidende Ereignis war . . .“ (43). Wie weit wird aber dieses Verständnis explizit? Nur in Ansätzen. Die Vorstellungen sind zunächst weiterhin die jüdischen. Jesu Bedeutung besteht vor allem in seinem künftigen Kommen zum Gericht. Die Erwartung trägt also apokalyptisches Gepräge. Und die Gemeinde verbleibt im Rahmen des Judentums. Nun sind freilich die Ansätze nicht zu übersehen, welche die weitere Entwicklung bestimmen werden: es finden sich frühe Formen einer Interpretation von Jesu Gekommensein: in Worten, in denen Jesus von seinem „Gesendetsein“ spricht (sie sind für B. Bildungen der glaubenden Gemeinde); in der Deutung seines Todes als Opfer (Formulierungen wie Röm. 3, 24 f.; 4, 25 werden auf die Urgemeinde zurückzuführen sein); in der Ausbildung der christologischen Titulatur. Damit ist auch angelegt, daß die Gestalt Jesu unmittelbare Gegenwartsbedeutung gewinnt. Freilich, den Kyriostitel gebraucht man noch nicht, zum mindesten: man verehrt Jesus noch nicht kultisch als den „Herrn“.

Analog dem Verständnis von Jesus bildet sich ein Selbstverständnis der Gemeinde als der eschatologischen Sammlung aus, zwar gehemmt durch ihren Verbleib im jüdischen Verbandsverband, aber doch unverkennbar zur Lösung der latenten Problematik drängend. Es stellt sich dar in den Selbstbezeichnungen und in den frühen kultischen und organisatorischen Formen. Noch trägt der „Kult“ kein sakramentales Gepräge; und die „Zwölf“ stellen weniger ein „Amt“ dar als eine Repräsentation der eschatologischen Gemeinde. Dagegen besteht bereits das Amt der „Ältesten“. Die Frage wird nun sein: „Welches ist die sachgemäße Institution für die Leitung der eschatologischen Gemeinde? Ohne Zweifel kann sie nur in der Wortverkündigung begründet sein . . .“ (60). Aber: „Wird das Wort der konstituierende Faktor bleiben?“ (64).

Ist mit dieser Darstellung eine Kontinuität zwischen dem historischen Wirken Jesu und den Glaubensformen der frühen Gemeinde gezeigt oder in der Hauptsache eine Diskrepanz, welche den Historiker nicht zur Ruhe kommen lassen darf? Der Eindruck der Diskrepanz ist stark. Man wird aber einen bezeichnenden Satz nicht übersehen dürfen: „Jesu Entscheidungsfrage impliziert eine Christologie“ (44). Hier ist offensichtlich nach geschichtlicher Kontinuität gefragt. Warum stellt aber B. nicht die notwendige zweite Frage: inwieweit impliziert dann eine Christologie ein historisches Jesusbild? Freilich behandelt er das Problem indirekt, indem er die Rekonstruktion der Predigt Jesu vorausschickt. Und er gibt Hinweise, wie diese Tradition als kritisches Regulativ gegen apokalyptische Phantastik (und später gegen gnostische Mythisierung) wirkt. Trotzdem: wäre hier nicht mehr zu sagen? Warum gibt B. kein Bild der synoptischen Evangelien als solcher (die kurze Skizze im 3. Teil ist kein genügender Ersatz) und damit kein ausgeführtes Bild der Gemeinde, wie es sich im Vorgang der Pflege der Jesuserzählung spiegelt?

Die Kontinuität zwischen Urgemeinde und hellenistischer Gemeinde ist nun ausdrücklich gezeigt: die in jener angelegten Probleme drängen auf Entfaltung. In welcher Weise wird das geschehen? (63 f.).

Die vielverhandelte Frage nach der Existenz einer hellenistischen Gemeinde wird von B. durch Rekonstruktion eines umfassenden Bildes ihrer Lebens- und Glaubensformen beantwortet. Damit ist der geschichtliche Hintergrund der paulinischen Theologie gezeichnet, aber mehr: diese hellenistische Gemeinde ist ja eine sehr komplexe Größe. Nicht alle Motive sind bei Paulus aufgenommen. Es finden sich Entwicklungslinien, die an diesem vorbeiführen. Kurz: „Das ganze Feld der Bedingungen und Möglichkeiten muß sichtbar gemacht werden, auf dem sich selbständige und bedeutende theologische Erscheinungen erheben und aus dem allmählich die theologischen und kirchlichen Bildungen der alten Kirche erwachsen“ (65). Es ist bezeichnend, daß am Anfang nicht die Frage nach den religionsgeschichtlichen Einflüssen der Umwelt steht, sondern die Beschreibung der verstehend umbildenden Aneignung des Kerygmas, das in der neuen Umwelt neu zu entfalten ist. Den Heiden gegenüber ist ja als Voraussetzung der Christuspredigt zunächst der Monotheismus zu zeigen. Naturgemäß verwendet man hierfür Darstellungsmittel der hellenistischen Synagoge, auch der stoischen *theologia naturalis* (wobei deutlicher zu fragen wäre, wie weit diese auf dem Umwege über die Synagoge rezipiert sind; m. E. sind keine direkten Einflüsse der Stoa nachzuweisen). Die Terminologie der Verkündigung erfährt ihre erste Ausprägung in der Begrifflichkeit von „Evangelium“ und „Glauben“. Mit Recht wird gesagt, daß „glauben“ noch nicht ein persönliches Verhältnis zur Person Christi bezeichnet.

Christologische Titulatur und Verständnis der Gestalt Christi wandeln sich: der Menschensohntitel schwindet, „Kyrios“ und „Gottessohn“ dominieren. Der letztere Titel ist aus der Urgemeinde überkommen; aber er ändert seinen Sinn unter dem Einfluß der Ideen der hellenistischen Umwelt. Der erstere ist in der hellenistischen Gemeinde neu aufgekommen. Sachlich bedeutet dies: Christus ist

nicht mehr nur (sic!) der eschatologische Retter, sondern auch der im Kult als präsent verehrte Herr. Frage: Ist hier die Alternative zwischen futurischer und präsentieller Bedeutung nicht überspitzt? Gibt es eine eschatologische Erwartung ohne Ausbildung eines zeitigen Verhältnisses zum Erwarteten, also auch kultischer Formen, mögen diese auch primitiv sein? Und kann man wirklich von Präsenz des „Kyrios“ im Kult reden? Nicht vielmehr von Präsenz des „Geistes“, während der Herr bis zu seiner Parusie im Himmel sitzt und bleibt? Hier scheint die zeitgeschichtliche Vorstellungsform der Christusverehrung verzeichnet zu sein. Übrigens: warum löste die Parusieverzögerung kaum eine Krise aus? Welche Elemente des Sich-Verstehens wirkten hier?

Kirchenbewußtsein, Weltverhältnis, Verhältnis zu Judentum und AT werden weit ausgreifend behandelt. In welchem Sinn ist der Kult als Heilsweg zu Ende? Werden sich in der Kirche die Ansätze der Kyriosverehrung und der sakramentalen Begehung zu Kultordnungen entwickeln? Durch solche Fragen, die er am Ende einiger Paragraphen geradezu bündelt, stellt B. den Bezug zu späteren Entwicklungen her. Die Begehungen der Urgemeinde, Taufe und Mahl, werden im Sinne der Mysterien nun zu Sakramenten. Und der Geist gewinnt hier, in der hellenistischen Gemeinde, seine Bedeutung, wobei eine doppelte Vorstellung besteht: der Geist ist einerseits augenblickliches Phänomen, andererseits allgemeine Gabe an die Kirche. Damit ist der Stoff gezeigt, der nun von Paulus u. a. theologisch bearbeitet wird. Die Probleme sind da, die Lösungsversuche sind tastend und vielfältig; sie rufen nach begrifflicher Klärung. Ein letzter Paragraph befaßt sich thematisch mit dem religionsgeschichtlichen Problem, speziell mit „gnostischen Motiven“. Einerseits steht das hellenistische Christentum „im Strudel des synkretistischen Prozesses; das genuin christliche Motiv steht im Ringen mit anderen Motiven; die ‚Rechtgläubigkeit‘ steht nicht am Anfang, sondern wird sich erst herausbilden“ (170 f.). B. nimmt die These W. Bauers über „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ auf; sie erweist sich als fruchtbar. Indessen beschränkt sich die Berührung mit der Gnosis ja nicht auf die bewußte Auseinandersetzung: ihre Motive sind früh in breitem Strom eingeflossen; gnostische Begrifflichkeit gehört auch zum Material, mit dem Paulus arbeitet. Mit Recht wird vermutet, die Gnosis sei „zuerst meistens“ durch hellenistisches Judentum vermittelt (171); hier könnte man wohl noch mehr sagen, als die vorsichtige Formulierung B.s ausspricht.

Paulus: der geschichtliche Ort ist bestimmt, die Probleme gezeigt. Nun wird der erste „theologische“ (im Sinne von B.s Begriffsbestimmung) Entwurf beschrieben. Auf ein Gemälde der „Persönlichkeit“ wird völlig verzichtet. Das Programm, das B. seinerzeit in seinem Paulusartikel in der RGG<sup>2</sup> skizzierte, ist nun ausgeführt: die Theologie des Paulus ist als Anthropologie dargestellt. Damit ist die Gliederung gegeben: der Mensch vor der Offenbarung der *πίστις* — der Mensch unter der *πίστις*. B. praktiziert also seine These von der theologischen Neutralität der ontologischen Strukturen. Das soll in seinem Sinne nicht heißen, daß theologische Aussagen aus ontologischer Analyse zu gewinnen seien, sondern daß die Sätze des Kerygmas als Sätze über den Menschen zu verstehen sind. Der Mensch vor der Offenbarung der *πίστις* ist so gezeichnet, wie er vom Glauben her (!) sichtbar geworden ist (188). Zunächst wird eine Reihe anthropologischer Begriffe analysiert. Hier findet man wahre Kabinettsstücke. Freilich sind die Begriffe nicht, wie es durch die Anordnung scheinen könnte, sachlich alle gleich bedeutsam. Zur Struktur des vorgläubigen Daseins gehört weiter der Sachkomplex Fleisch—Sünde—Welt. Dann erscheint der Mensch unter der *πίστις*. Die Sachverhalte sind: Gerechtigkeit, Gnade, Glaube, Freiheit. Die Gerechtigkeit ist energisch als forensische verstanden, die Gnade als Geschehen, der Glaube als objektbezogen und gerade so das Verhältnis des Menschen zu sich selbst bestimmend. Durch das Prinzip der phänomenologischen Analyse entsteht ein Paulusbild von bestechender Geschlossenheit. Dabei wird künstliche Harmonisierung vermieden: die Vielfalt der Ausdrucksmittel und die vielfache Unausgeglichenheit in

ihrer Verwendung wird nicht verschwiegen. Trotzdem: ist dieses Bild nicht zu modern, um historisch wahr zu sein? Mag die Intention des Paulus getroffen sein: die zeitgeschichtliche Gestalt seines Denkens und Vorstellens tritt zu wenig in Erscheinung. Seine Vorstellungen von Eschaton, Heilsgeschichte, Prädestination sind doch in erheblicher Verkürzung gezeichnet. Käme nicht das spezifisch Paulinische historisch richtiger heraus, wenn die Interpretation bei jenen einsetzte? Ist das anthropologische Schema sachgemäß? Der Mensch vor der Offenbarung erhält eine Bedeutung, die ihm offenbar bei Paulus gerade nicht zukommt. Als Thema spielt er nur gerade zweimal eine Rolle — in Röm. 7 und in Phil. 3! Endlich: sind die Sakramente nicht erheblich unterschätzt? Gerade so ist aber der Tendenz zu Überbetonung des Sakramentalen nicht zu begegnen. Besteht nicht die Gefahr, daß sich Sakramentalismus wie konsequente Eschatologie auf die zeitgeschichtlichen Vorstellungen als solche zurückziehen und diese gegen Rechtfertigung und Glaubensbegriff, die B. mit Recht so energisch in die Mitte rückt, ausspielen?

Diese Fragen werden deshalb gestellt, weil sich Rez. mit der Intention in Übereinstimmung weiß, Paulus vom Glaubensbegriff, von der Dialektik der durch die *πλοῖς* eröffneten Existenz her zu verstehen. Von hier wird der Sinn sichtbar, den das tradierte Material an Begriffen und Vorstellungen bei Paulus gewinnt: die jüdisch bestimmten Begriffe von Sünde, Gerechtigkeit, Gnade, die kultische und juristische Terminologie einerseits, die gnostisch bestimmte, mythische andererseits: sie stellen ein geschichtliches Existenzverständnis dar. Sofern sie diesem Zweck vielfach nicht angemessen sind, erfahren sie eine Verwandlung; sie begrenzen sich gegenseitig kritisch; es entstehen Spannungen, weil sie immer wieder nur Teilsachverhalte ausdrücken. Aber eben diese Spannungen sind Indizien des bewegenden Elements, des Glaubensverständnisses. Das Musterbeispiel: die Bestimmung des Glaubensbegriffs im Bezug auf Tod und Auferstehung Christi (§ 33). Wo und wie wird sich dieser theologische Entwurf auswirken?

Zunächst wird nun die Theologie der Johanneschriften dargestellt (349 ff.). Die kritische Analyse von B.s Johanneskommentar ist vorausgesetzt. Seine Ergebnisse werden zusammengefaßt. Johannes wird sichtlich als der „Lieblingsjünger“ behandelt: dieser Abschnitt wirkt als der Höhepunkt; indem B. Johannes darstellt, stellt er seine eigene Theologie dar. (Das ist kein Argument gegen die Richtigkeit.)

Der geschichtliche Ort: an der Verfasserfrage besteht, wie im Kommentar, kein Interesse. Die alte Streitfrage, ob Joh. die Syn. kennt, bleibt offen. Dafür wird die religionsgeschichtliche Umwelt angegeben: sie ist als gnostisierendes hellenistisches Judenchristentum zu charakterisieren. Zu Paulus besteht keine direkte Beziehung. Die spezifisch paulinischen Begriffe und Probleme fehlen. Wohl aber besteht eine gewisse Gemeinsamkeit, sofern beide in einem gnostisierenden Hellenismus stehen. Daher erklären sich Entsprechungen in dualistischer Terminologie.

Die Gliederung der Darstellung: der joh. Dualismus, die Krisis der Welt, der Glaube. Durch diesen Aufbau tritt ein Charakteristikum scharf heraus: die äußerste Reduktion aller anschaulichen Elemente in Kosmologie-Eschatologie, Christologie, Anthropologie. „Aus dem kosmologischen Dualismus der Gnosis ist bei Johannes ein Entscheidungs-Dualismus geworden“ (367). Alle Begriffe sind zu reinen Existenzbegriffen reduziert; sie beschreiben die doppelte Möglichkeit des Existierens, die erst in der Glaubensentscheidung eindeutig wird. Die Krisis der Welt ist identisch mit der geschichtlichen Offenbarung; das kosmische Drama spielt keine Rolle. Der Inhalt der Offenbarung ist auf das nackte Daß reduziert: der Offenbarer teilt nichts mit als das *ἐγὼ εἶμι*. Ist also die Offenbarung leer? Nein, sie wird konkretisiert als die Negierung der menschlichen Selbstbehauptung und damit als Erfüllung. Ihr paradoxer Charakter ist im Verhältnis von Wort und Werk, in Mißverständnis und Anstoß dargestellt, nach der positiven Seite in der Dialektik von Indikativ und Imperativ, die auch bei Paulus bewußt ist.

Fragen: die Tendenz auf Vergegenwärtigung der Eschatologie ist deutlich; ist aber damit die realistische Vorstellung ausgeschlossen? oder einfach vorausgesetzt? Die Frage bleibt, ob man B.s Ausscheidung der Stellen mit realistischer Eschatologie als Glossen zustimmt oder nicht. Analoges gilt vom Sakrament. Deutlicher scheint mir die Sache bei den Wundern zu liegen. B. versteht sie als Hilfsmittel, als ersten Anstoß. Wie erklärt er aber die Steigerung des Wunderhaften zu einer bei den Syn. unerhörten Massivität? B. wird auf die übernommene Quelle hinweisen. Warum hat aber Joh. gerade diese massive Tradition rezipiert? Daß die Wunder Ablehnung erzeugen, besagt nicht, daß sie nicht direkte göttliche Manifestationen seien. Gerade so demonstrieren sie die Verstockung. Eine historische Frage: müssen nicht Evang. und I. Joh.-Brief stärker voneinander abgesetzt werden? Der letztere verfolgt doch allgemeinkirchliche Tendenzen, sodaß sein Verhältnis zum Evang. dem der Pastoralbriefe zu Paulus in etwa entspricht.

Die Entwicklung zur Alten Kirche wird unter 3 Themen beschrieben: Entstehung und erste Entwicklung der kirchlichen Ordnung; Entwicklung der Lehre; das Problem der christlichen Lebensführung. Beim ersten Thema knüpft B. an die berühmte Kontroverse zwischen Sohm und Harnack an. Faßt Harnack die Kirche als Phänomen, geht Sohm von ihrem Selbstverständnis aus, so fragt B.: wie weit ist ihr Selbstverständnis Faktor, der ihre Gestalt und Geschichte bestimmt? (442). Sehr weit! Die Kirche ist nicht durch Recht, sondern durch das Walten des Geistes konstituiert, ja, die Rechtsordnung steht in Gegensatz zu ihrem Wesen (443). Freilich wird nun eingeschränkt: „falls nämlich das Recht aus einem regulierenden zu einem konstituierenden wird“ (443 f.). „Regulierende“ Rechtsordnung kann gerade durch das Walten des Geistes geschaffen werden (K. Holl!). Was ist aber der konkrete Maßstab, ob regulierendes oder konstituierendes Recht vorliegt? Er wird angezeigt (446): Rechtsordnung im eigentlichen Sinn liegt vor, wenn sichernde Strafbestimmungen vorhanden sind, wenn ferner die garantierenden Instanzen nicht mehr die Gemeinden, sondern Einzelne sind; dann ist das „Amt“ entstanden. Charismatiker mit ihrer gesamtkirchlichen Funktion (Wortverkündigung) und Amtsträger in der Einzelgemeinde werden grundsätzlich unterschieden. Gegen K. Holl wird betont, daß der Apostolat keine rechtliche Institution ist. Erst sekundär wird er als solche verstanden und der Apostelbegriff auf die Zwölf begrenzt. Natürlich ist bald das Problem der Tradition/Sukzession gestellt. Es kommt B. darauf an, die in der Entwicklung zur Rechtsanstalt gegebene Wandlung des Selbstverständnisses der Kirche zu beschreiben: ihr transzendenter Charakter wird nicht mehr so sehr in ihrer Bezogenheit auf die Zukunft gesehen als in ihrem gegenwärtigen Besitz, sakramentalem Kult und entsprechend priesterlichem Amt. Die Tendenz der Entwicklung zur Heilsanstalt hin ist deutlich. Damit ist eine Wandlung in Lehre und Welthaltung angelegt. Das künftige Schicksal des Individuums tritt in die Mitte des Interesses; die Dialektik von Indikativ und Imperativ löst sich auf; der neue Wandel ist nicht mehr so sehr Erweis des neuen Seins als Bedingung des künftigen Heils. Freilich: damit ist nur eine generelle Tendenz angezeigt. Im einzelnen ist das Bild der Motive und Typen ein äußerst mannigfaches; es wird in möglichster Breite gemalt; mit besonderer Liebe wird die Sonderstellung der Ignatianen herausgehoben. Die leitende Frage ist durchweg: in welchem Maße wird die Dialektik der christlichen Existenz verstanden oder aufgelöst? Damit hängen die anderen zusammen: wie ist das Verhältnis von Glaube und Geschichte verstanden, in welcher Weise die Paradosis aufgenommen? Wird ihre Paradoxie verstanden oder in Heilsgeschichte einerseits, in gnostische Ungeschichtlichkeit andererseits aufgelöst? Bleibt die Theologie Entfaltung der im Glauben enthaltenen Erkenntnis oder wird sie zur Spekulation bzw. rationalen Konstruktion?

Naturgemäß ist in diesem Teil die Darstellung summarischer als in den beiden früheren. Aus der Fülle der angeschlagenen Themen können nur einige mehr oder

weniger beliebig herausgegriffen und einige Fragen angeknüpft werden. B. zeigt das Nebeneinander zweier Auffassungen vom kosmischen Triumph Christi: nach der einen ist er vollzogen, nach der anderen steht er noch aus. Wenn B. offenbar in der futurischen Erwartung die frühere Form sieht, so stellt er sich in Gegensatz zur Konzeption Dodd's (realized eschatology); da die Problematik auch für die Beurteilung von Cullmanns Entwurf eine Rolle spielt, wünschte man hier doch noch etwas mehr Detail. Wie hat man denn die beiden Vorstellungen auszugleichen gesucht? Spuren solcher Versuche scheinen im NT vorhanden zu sein.

Das stete Prinzip der Beurteilung (wie wird der Sinn der Gegenwart als Zwischenzeit verstanden, rein zeitlich oder auch sachlich, als Dialektik der Existenz?) scheint zu einer gewissen Schematisierung zu führen: die Ignatianen, welche allerdings die Sachverhalte des gegenwärtigen Existierens ausarbeiten, bekommen eine hohe Zensur. Aber welcher Preis ist gerade hier für die Vergegenwärtigung bezahlt! Ist — grob gesprochen — das Mysterium als Heilsweg grundsätzlich höher zu schätzen als die Moral? Kann B. seine These wirklich durchführen, daß der sachliche Sinn der Gegenwartigkeit nur da ausgearbeitet sei, wo Paulus nachwirkt? Das Bild der Deuteropaulinen, wie es B. zeichnet, befriedigt mehr als das, was er z. B. über den Hebräerbrief zu sagen hat, der mit Hermas zusammen sehr schlecht wegkommt. Ein letztes „historisches“ Desiderandum: B. hat gelegentlich gesagt, das Problem Augustinismus-Pelagianismus sei bereits in den Anfängen der Kirche angelegt. Kommt dieser Gesichtspunkt in der Darstellung des 3. Teils genügend zur Geltung? Also: wie weit handelt es sich bei der „Entwicklung“ von Gesetzmäßigkeit um Entfaltung von Ansätzen, welche bereits in der Frühzeit vorhanden sind? Wie weit geht also die Entwicklung an Paulus vorbei? Ist die Stellung seiner eigenen Schule primär als Weiterbildung seines Ansatzes zu verstehen oder als Einschwenken in die Linie der außerpaulinischen Kirche? Dann wird die Frage nach dem Einfluß der Synagoge aufs Neue aktuell. Es wird kein Zufall sein, daß wir ihm gerade in den Deuteropaulinen immer wieder begegnen.

Die gestellten Fragen wollen zeigen, welche Fülle von Anregungen das Buch gibt. Aber nicht nur Anregungen, sondern Erkenntnisse, an denen die Forschung nicht vorbeigehen kann. Es wird seine Wirkung tun, schon um der Unbestechlichkeit seines Forschens willen.

Zürich

H. Conzelmann

Hans Conzelmann: Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (= Beiträge zur hist. Theologie, hrsg. von Gerhard Ebeling, 17), Tübingen (Mohr) 1954. VIII, 210 S. DM 20,60.

Martin Dibelius hat Lukas „den ersten christlichen Historiker“ genannt. Aber nur dem Verfasser der Apostelgeschichte, noch nicht dem Evangelisten Lukas wollte er diesen Ehrennamen zugestehen (Aufsätze zur Apostelgeschichte, S. 110). Nach C. kann Lukas schon als Evangelist diesen Ehrennamen beanspruchen; gerade durch sein Evangelium hat er als Historiker eine bisher ungeahnte Bedeutung für das frühe Christentum gewonnen. Denn das Ausbleiben der Parusie hatte das Geschichtsbild erschüttert, in dem die ersten Christen lebten. Sie hatten sich als die letzte Generation vor dem Ende verstanden, das mit Jesu Sterben und Auferstehen herangekommen war. Als jedoch „der Herr verzog“ und die Welt ruhig weiterlief, da wurde nicht nur eine Einzelheit in diesem Geschichtsbild, sondern dieses Geschichtsbild selbst fraglich und korrekturbedürftig. Eine Weile konnte man — mit immer neuen Terminen — an der Naherwartung festhalten. Aber das war keine Dauerlösung. Eine solche hat jedoch Lukas zu geben versucht, indem er das tatsächliche Geschehen als eine sinnvoll gegliederte Heilsgeschichte verstand, welche die Christen von aller Datierung des Endes unabhängig machte.

Der Heilsplan Gottes umfaßt die ganze Zeit, von der Schöpfung bis zur Parusie. Drei Epochen grenzten sich dabei für Lukas deutlich von einander ab. Die erste, die Zeit Israels, die Zeit des Gesetzes und der Propheten, schloß mit

Johannes dem Täufer. Nun, wo die Naherwartung enttäuscht war, konnte Lukas ihn nicht mehr, wie noch Markus, als den vor dem Ende erscheinenden Elias darstellen; er hat — neben der Wassertaufe — nur das prophetische Amt des Bußrufs und der Weissagung des ‚Starken‘. Die zweite Epoche umfaßte das irdische Wirken Jesu von der Taufe bis zur Himmelfahrt. Wie der Täufer, so wird auch Jesus aus der Endgeschichte herausgenommen. Dafür aber stellt sein Wirken das Gottesreich dar, dessen Bild nun der kirchliche Bericht für jede Generation vermittelt. Damit bekommen die Gläubigen die Möglichkeit, in der Hoffnung auf das Reich zu leben. So werden sie vom Datum der Parusie unabhängig.

Dieses Geschichtsbild verlangt, daß der eschatologisch qualifizierte Gegensatz von Galiläa und Jerusalem, wie er sich bei Markus findet, geändert wird. Tatsächlich hat Lukas einen neuen und nicht eschatologischen Aufriß des Lebens Jesu gegeben. Zwischen die Periode der Wanderpredigt in Galiläa und Judäa, in welcher Jesus die „Zeugen“ sammelt, und den (durch Streichung der marcinischen Zeitangaben verlängerten) Aufenthalt Jesu in Jerusalem schiebt Lukas mit 9,51 bis 19,27 als zweite Periode des Lebens Jesu die „Reise“. Dieses Schema steht mit dem Stoff in Spannung. Lukas hat es trotzdem durchgeführt, weil er diese Reise nach Jerusalem als den „Zug zum Leiden“ gesehen wissen wollte. Mit Samarien hat diese Reise nichts zu tun. C. verweist mit Recht darauf, daß eine Erwähnung von Samaritanern noch keine Aufnahme samaritanischer Tradition bedeutet und daß hier die Samaritaner deutlich vom jerusalemischen Standpunkt aus dargestellt sind. C. macht darüber hinaus ebenfalls mit Recht darauf aufmerksam, daß Lukas die Landschaften Galiläa, Samaria und Judäa nicht so vor sich sah, wie sie uns heute die Karte im Nestle zeigt. Für Lukas scheinen Galiläa und Judäa unmittelbar benachbart gewesen zu sein, während Samaria, an beide angrenzend, daneben lag.

Der lukanischen Auffassung des Wirkens Jesu als einer Heilszeit entspricht die Stilisierung Palästinas zum ‚heiligen Lande‘; ‚der Berg‘ ist die Jesus und dem engen Jüngerkreis vorbehaltene Stätte des Gebets und der himmlischen Offenbarung; der nur am Rand auftauchende ‚See‘ ist der Ort esoterischer Epiphanienszenen, in denen sich die Macht Jesu zeigt; ‚die Ebene‘ ist die Stätte der Begegnung mit dem Volk, ‚der Tempel‘ Ort des Lehrens Jesu; die Stadt Jerusalem endlich, erst unmittelbar vor dem Abendmahl betreten, ist die Stätte des Leidens.

Mit der Passion (22,3 stellt sich der Satan wieder ein, der seit der Versuchung fern gewesen war!) endet die Friedenszeit (beachte 22,35 f!), mit der Auferstehung/Erhöhung diese ganze Heilszeit. Sie ist „die Mitte der Zeit“.

Denn auf sie folgt eine dritte Epoche, welche bis zur Parusie dauern wird: die Zeit des Geistes und der Kirche. Lukas setzt die Kirche nicht mit dem Gottesreich ineins: sie ist vielmehr die *ecclesia pressa*, charakterisiert durch die Forderung der *ὑπομονή* und durch die Hoffnung auf das Reich, dessen Bild die Kirche den Gläubigen im Bericht von Jesu Wirken vermittelt. Zugleich sind die Glaubenden durch den Geist, Gebet und Sakrament unmittelbar mit Gott und mit dem Herrn Jesus Christus verbunden.

Auch beim Verständnis dieser dritten Epoche verleugnet Lukas wieder den Historiker nicht. So wie er das „Heute“ des Lehrens Jesu (Lk 4,21) als ein vergangenes, in historischem Abstand gesehen hatte, so sieht er nun auch die Anfangszeit der Kirche als vergangen und abgesetzt von der Folgezeit. Die Urgemeinde (auch Paulus!) mit ihrer Bindung an Judentum, Jerusalem, Gesetz und Tempel zeigt die Übernahme des heilsgeschichtlichen Erbes. Als geschichtliche Voraussetzung der heidenchristlichen Kirche steht sie aber nicht für diese Modell. Es genügt, wenn das Gesetz in der Minimalgestalt des Aposteldekrets fortbesteht. Der Tempel ist, als gerechte Strafe für seine Profanation durch die Juden, ja bereits zerstört. Lukas leitet die Kirche seiner Zeit nicht auf dem Weg einer Sukzession von der apostolischen ab. Es ist genug, wenn die Urgemeinde mit

Israel und die Heidenkirche mit der Urgemeinde verbunden sind. Dann ist die heilsgeschichtliche Kontinuität gegeben.

C.s Buch (zu dem ergänzend noch sein Aufsatz „Zur Lukasanalyse“ ZThK 49, 1952, S. 16—33, tritt) beweist, daß erhebliche Schwächen der bisherigen synoptischen Forschung richtig erkannt und erfolgreich ausgeschaltet werden. Die Theologie des Evangelisten wird nicht mehr übersehen oder als *quantité négligeable* behandelt („Die Verfasser“ [der Evangelien] „sind nur zum geringsten Teil Schriftsteller, in der Hauptsache Sammler, Tradenten, Redaktoren“, schrieb Dibelius noch in der 2. Auflage seiner „Formgeschichte des Evangeliums“, S. 2), sondern gründlich untersucht, und dabei kommt es an den Tag, wie tief dieser Einfluß auf die Darstellung des Evangeliums geht. In der Herausarbeitung der lukanischen Theologie scheint mir die Hauptbedeutung des C.schen Werkes zu liegen. C. hat den historisch-theologischen Entwurf des Evangelisten vor allem an den lukanischen Änderungen des Markustextes und an der Spannung zwischen dem lukanischen „Reise“-Schema und dem überlieferten Stoff sauber nachgewiesen und anschaulich gemacht. Bei aller Anerkennung Lohmeyers hat er dessen Hypothese von den zwei verschiedenen Urgemeinden, in Galiläa und Jerusalem, mit gutem Grund abgelehnt. C. gelingt es bei der Entfaltung seiner Thesen ferner, die Schwierigkeiten zu zeigen, in die sich die Protolukas-Konstruktionen Streeters und Taylors, aber auch die Hypothesen von Hirsch verwickeln. Es erweist sich als sehr vorteilhaft, daß C. nicht zuerst auf Vorlagen des Lukas oder gar die „wirklichen Vorgänge“ zielt, sondern statt dessen fragt: „wie faßt Lukas selbst den Sinn seiner Darstellung auf?“ (S. 4). Tatsächlich sind ja die Aussagen des Evangelisten das uns zunächst Gegebene; deshalb muß die Forschung davon ausgehen. C. hat schließlich auch die durch den synoptischen Vergleich nahegelegte Gefahr erkannt und es mit Erfolg vermieden, die Anschauungen etwa des Markus in die lukanischen Parallelen einzutragen. So ist ihm eine große Reihe ausgezeichnete Beobachtungen gelungen und darüber hinaus die Einsicht in den tragenden Grundgedanken des lukanischen Doppelwerkes, nämlich den Ersatz der marcinischen Eschatologie durch eine sich stufenweise vollziehende Heilsgeschichte.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß alle Aufstellungen C.s gleichermaßen überzeugen. Es seien hier drei Punkte herausgegriffen, welche eine erneute Prüfung zu verdienen scheinen. Einmal: die lukanische Lehre vom Gottesreich. Nach C. steht es damit so: „Das Reich wird von Jesus gepredigt und in seinem Wirken manifestiert . . . das Heil ist ‚erschieden‘, man kann es nun sehen und seiner gewiß sein“ (105). „Gewiß kennt auch Lukas die Aussage: ἤγγικεν. Aber wo sie erscheint, ist nicht das Heil, sondern das Gericht der Tenor der Aussage“ (97). „Und durchweg wird als Ausgangspunkt, von dem aus das Reich nahe ist, ein künftiger Zeitpunkt angegeben“ (97). Dazu gehört die Anmerkung: „Das Gesagte gilt auch für Lk 10,9 und 11“ (ebenda, Anm. 1). Das trifft nicht zu. In Lk 10,9 hat die mit Heilungen verbundene Botschaft ἤγγικεν κτλ. keineswegs den Tenor des Gerichts, sondern den des Heils! Anders steht es erst in 10,11, wo im Unterschied zu 10,9 die Ablehnung der Botschaft vorausgesetzt ist. Daß hier ein künftiger Zeitpunkt angegeben wäre, von dem aus das Reich nahe ist, kann man beim besten Willen nicht behaupten. Weiter: die Deutung von Lk 11,20 ist nach C. „fraglich“ (101, Anm. 1). Aber hier steht doch mit dürren Worten, daß das Reich zu den Angeredeten gekommen ist, wenn Jesus mit Gottes Finger Dämonen austreibt! Von daher läßt sich auch das vielumstrittene Wort Lk 17,20 am besten verstehen, in dem von „Plötzlichkeit“ (so C. S. 86, Anm. 2 mit andern Exegeten) nicht die Rede ist. D. h., wir möchten die (von C. S. 106 [vgl. 102] angeführte) Auslegung der lukanischen Gottesreichsaussagen durch Bent Noack vorziehen: Lukas spricht einmal von Gottesreich als einer zukünftigen Größe, die mit der Parusie kommen wird, zum andern aber als von der in Jesus gegenwärtig gewesenen Größe. Nach C. (S. 89) ist in Jesu Wirken das Reich zwar nicht sichtbar, aber sehbar geworden. Diese etwas künstlich anmutende Unterscheidung wird

u. E. dem lukanischen Tatbestand nicht gerecht: das Gottesreich ist in Jesus wirklich dagewesen, und es wird bei der Parusie mit ihm kommen. Der von C. ermittelte lukanische Aufriß würde bei einer solchen Korrektur völlig erhalten bleiben. Nur die Charakteristik der mittleren Epoche, des Wirkens Jesu, ändert sich etwas.

Ein zweiter Punkt: C. bezeichnet die folgende Epoche, die der Kirche, im Unterschied von der in Jesus erschienenen Heilszeit als die der „ecclesia pressa“. Genau genommen beginnt die Zeit der ecclesia pressa aber schon mit der Passion und nicht erst mit der nachösterlichen Gemeinde. Andererseits überwiegt nun aber in der Darstellung der Apostelzeit der Friede die Verfolgung bei weitem. Die Verfolgungen sind immer nur kurze Episoden; im übrigen hat die Gemeinde Frieden und gedeiht. Lukas will auch die Zeit des Paulus (wenn man sie einmal von derjenigen der Apostel abhebt) trotz aller Nachstellungen, denen er ausgesetzt ist, nicht als eine Zeit der ecclesia pressa malen. Das sieghafte Fortschreiten des Evangeliums beherrscht das Bild. Außerdem ist diese ganze Zeit erfüllt von den Wundertaten der Apostel und des Paulus, die denen des Herrn nicht nachstehen. D. h. aber: die Apostelzeit trägt bei Lukas viel stärker das Gepräge einer Heilszeit, als das bei C. sichtbar wird. Sie ist deshalb innerlich nicht so scharf vom Wirken Jesu geschieden, wie man bei C.s Aufriß der Epochen annehmen könnte. Dagegen ist C. völlig im Recht, wenn er hervorhebt, daß für Lukas die Zeit des Geistes und der Kirche keineswegs die des Gottesreiches ist.

Und endlich ein dritter Punkt: C. hat in sehr verdienstlicher Weise herausgestellt, daß für Lukas die Apostelzeit mit ihren inneren Bedingungen und äußeren Ordnungen vergangen und nicht das Modell für die spätere Kirche ist. Ebenso wie Ausrüstung und Verhalten der Jünger während des Wirkens Jesu in der Heilszeit und danach nicht dieselben sind (Lk 22,35 ff!), ebenso wird auch der Apostolat in der Folgezeit nicht durch eine successio apostolica tradiert. Aber diese Darstellung ist nicht gegen das Mißverständnis geschützt, als hätte die Apostelzeit für Lukas keinen für die ganze spätere Kirche vorbildlichen Charakter. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet stellt ihn doch als den idealen Missionar und Kirchenleiter dar, dem die „Ältesten“ nacheifern sollen. Zugleich wird hier sichtbar (AG 20,29), daß für Lukas die Irrlehre erst nach dem Weggang der Apostel in die Kirche eingedrungen ist. Auch das zeigt, daß Lukas die Apostelzeit als eine ideale Epoche aufgefaßt hat. Damit wird es zusammenhängen, daß bei Lukas von den Spannungen zwischen Paulus und seinen Gemeinden nichts sichtbar wird. Auch die Apostelzeit ist noch vom Glanz der Heilszeit erhellt.

Damit wird an den großen Zügen des lukanischen Geschichtsbildes, die C. herausgestellt hat, nichts Wesentliches geändert. Auch wenn man noch in manchen Einzelzügen von C. abweichen müßte,<sup>1</sup> bleibt der Gesamteindruck seines Werkes bestehen: es erschließt die Theologie des Lukas in einem bisher nicht dagewesenen Ausmaß und gibt darüber hinaus der synoptischen Arbeit und dem Studium der frühen Kirche eine Fülle neuer Anregungen, für die ihm alle Mitforschenden den Dank nicht versagen werden.

Münster i. W.

E. Haenchen

<sup>1</sup> An Druckfehlern habe ich mir notiert: S. 16, Z. 11 v. o. lies „13,23 ff“ statt „11,23 ff“; S. 39, Z. 9 v. u. lies „9,54“ statt „9,50“. Auf S. 80, in dem schwedischen Zitat aus Wellhagen, ist das schwedische å (also ein o-Laut) überall durch ein a wiedergegeben. Statt „väretid“ lies „vântetid“, statt „gamlatestamentliga“ lies „gammatestamentliga“. S. 100, Anm. 1: statt „Lc 13,32“ lies „Lc 12, 32“. S. 130, Anm. 1: streiche, weil nicht von Gott handelnd, „πρόδεις“, 11, 23; 27, 13; πρόνοια, 24, 21“ (gemeint ist überdies 24, 2); „προοράω 2, 25; 21, 29; προνώχω 8, 9; Lc 23, 12“. S. 143, Z. 16 v. o. lies „26, 22“ statt „20, 22“; Z. 17 v. o. lies „Lc 20,37; 16,29 ff“ statt „20,37; 16,29 ff“. S. 178, Z. 7 v. u. in der Anmerkung: lies „Felix“ statt „Festus“.

Bernhard Kötting: *Peregrinatio Religiosa*. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche (= Forschungen zur Volkskunde, hrsg. von Georg Schreiber, Heft 33—35). Münster (Regensberg) 1950. XXVII, 473 S. geb. DM 20,—.

Die Rezension dieses bereits 1950 erschienenen Werkes in unserer Zeitschrift ist durch einen technischen Fehler bis heute unterblieben. Aber trotz des inzwischen vergangenen langen Zeitraumes muß zu dem wichtigen Werk Stellung genommen werden. Denn der Verf. hat sich mit seiner Arbeit auf ein Gebiet begeben, das besonders reizvoll und bedeutungsvoll ist, in unseren gängigen Lehrbüchern der Kirchengeschichte aber doch immer nur am Rande zur Sprache kommt. Wallfahrt und Pilgerwesen sind ja ein Teil der Volksfrömmigkeit, deren Erscheinungen gegenüber dem hohen Gedankenflug der Theologen und Philosophen gern ungebührlich vernachlässigt oder aber als ‚Aberglaube‘, ‚Reste des Heidentums‘ und mit ähnlichen Schlagworten abgetan werden. Es ist immerhin bezeichnend, daß das vom Verf. gewählte Thema in neuerer Zeit keine umfassende und ausreichende Bearbeitung gefunden hat (die ältere, von Kötting aufgeführte Literatur hat oft kontroverstheologische Intentionen), obwohl für manche Einzelfragen wertvolle Vorarbeiten existieren. Jedenfalls füllt K. mit seinem Buch eine fühlbare Lücke aus. Daß dabei seine Arbeit in der guten Forschungstradition steht, die durch Namen wie Dölger, Rucker, Klauser, aber auch G. Schreiber charakterisiert wird, zeigt das ganze Werk, und zwar nicht zu seinem Schaden. Es setzt diese Tradition gut fort, und auch wenn manche Einzelheit zu beanstanden ist und grundsätzlich von einem anderen Standpunkt aus manche Frage angemeldet werden muß, so ist doch vorweg zu betonen, daß K. eine vorzügliche Arbeit geleistet hat.

In den einleitenden Ausführungen werden Ziel der Arbeit, grundsätzliche Einstellung zu dem Problem der Übernahme naturreligiöser Gebräuche im Christentum sowie die in dem Buch zu verwendenden Begriffe geklärt (S. 1—11). „Wallfahrt‘ liegt dann vor, wenn jemand aus einem in ihm selbst ruhenden religiösen Motiv seine Gemeinde zum Besuch einer bestimmten heiligen Stätte verläßt mit der Absicht, in die Heimat zurückzukehren“ (S. 11).

Der 1. Abschnitt ist der „Übersicht über die außerchristlichen Wallfahrten im Altertum“ gewidmet (S. 12—79), und zwar wird zunächst der Bereich der griechisch-römischen Antike untersucht, wobei natürlich eine Auswahl erfolgen mußte. Epidauros und Ephesus werden vom Verf. ausgesucht, um in anschaulicher Schilderung dem Leser vorzuführen, was zu dem Problem der antiken Wallfahrten zu sagen ist. Dabei ist das Motiv für Ephesus-Besuche interessant: „das eigentliche religiöse Gefühl, durch regelmäßigen Besuch der familienhaften Verbundenheit mit der Göttin Ausdruck zu geben und sich dadurch ihr Wohlgefallen zu erhalten, scheint mir für Ephesus ausschlaggebendes Motiv zu sein“ (S. 46). Daß daneben auch andere Motive wirksam sind, wird natürlich von K. nicht geleugnet. Aber gerade dieser Gedanke der Verbundenheit ist doch wohl auch für spätere christliche Wallfahrten nicht ohne Bedeutung. Ein reichlich summarischer Überblick über das jüdische Wallfahrtswesen schließt sich an und einige Hinweise auf vorislamische arabische Wallfahrten runden das Bild der außer- und vorchristlichen Umwelt ab. Da der Verf. das Hauptgewicht seiner Arbeit auf die Untersuchung des frühen Christentums legt, wird man es ihm nicht verübeln, daß in diesem Abschnitt manches zu kurz kommt. Wenn er das Auseinanderfallen von Religion und Sittlichkeit als das Grundübel der heidnischen Religiosität anspricht (S. 57), so ist diese allgemeine Aussage nur halb richtig. Es spricht aber aus ihr ein auch sonst in dem Buch zu beobachtendes Bestreben, den Einfluß der Umwelt auf das frühe Christentum möglichst gering zu veranschlagen, ein Bemühen, das nun bei einer Darstellung des Wallfahrtswesens sicher fehl am Platze ist. Aber davon wird noch zu reden sein. Fraglich scheint mir weiterhin, ob man die Tempelwallfahrt im Judentum als Wallfahrt im Sinne des Verf. ansprechen darf. Sie

war das im gewissen Sinn auch, vor allem in späterer Zeit. Aber es muß doch auch stark betont werden, daß hier das Motiv der sich sichtbar manifestierenden und aktualisierenden Gemeinde des Bundes wirksam ist.

Der wichtigste, größte und gelungenste Abschnitt des Buches ist den einzelnen christlichen Wallfahrtsorten gewidmet (S. 80—286). K. geht mit Recht von der Lokalgeschichte aus und untersucht nun Provinz für Provinz (von Ost nach West), was sich über die einzelnen Wallfahrtsorte seit den Anfängen bis ca. 500 (d. h. bis zu der vom Verf. gewählten Grenze) sagen läßt. Den Beginn macht Palästina (S. 83—110). Aus der Zeit vor Konstantin läßt sich natürlich nur wenig feststellen. Melito, Clemens, Origenes werden erwähnt, obwohl man bei ihnen eigentlich nicht von Wallfahrten reden kann. Aber wichtig ist dem Verf. dabei wohl vor allem die Schlußfolgerung: Die Annahme, „daß die Wallfahrt zum Hl. Land auf die religionspolitische Weichenstellung Konstantins zurückzuführen sei, und daß sie in religiöser Hinsicht erst möglich geworden, als mit dem Einstromen weiter Volkskreise in die Kirche eine massive Werkfrömmigkeit die pneumatisch-eschatologische Haltung der ersten Jahrhunderte ersetzt habe“, ist unhaltbar (S. 89). Diese grundsätzliche These müßte sich ja nun bei der Untersuchung der Quellen für die Zeit von 330 bis ca. 500 bewähren. Aber gerade hier wird nun manche Frage sich melden.

Aus den verschiedenen Zeugnissen, besonders den Pilgerberichten (CSEL 39 und Tobler-Molinier) will K. ein möglichst anschauliches Bild vom Umfang der Wallfahrten, von Lage und Bedeutung der einzelnen Stätten im Hl. Land, speziell in Jerusalem, das natürlich im Vordergrund steht, für diese Zeit gewinnen. Er sieht wohl, daß mit Konstantin der ‚Betrieb‘ an den heiligen Orten eigentlich erst aufblüht. Aber er meint, daß „zur Zeit Konstantins nichts Neues geschaffen und nichts Fremdes eingeführt zu werden brauchte“ (S. 105), und daß an vielen Erinnerungsstätten der heiligen Stadt lebendige Tradition der christlichen Gemeinde von Aelia festgehalten worden sei. Ein gewichtiges Argument ist für ihn, daß es sich vor allem um Stätten der Erinnerung an alt- und neutestamentliche Ereignisse handelte und nur wenige Lokaltraditionen sich auf apokryphes Schriftgut zurückführen lassen. Nun ist es ohne Zweifel richtig, daß die späteren Lokaltraditionen in Palästina sich an A und NT halten. Aber 1. ist damit nichts über ihr Alter und über die Kontinuität zwischen apostolischem Zeitalter und konstantinischer Epoche ausgesagt und 2. ist auf keinen Fall damit irgendeine Sicherheit für die Geschichtlichkeit gegeben. Denn bereits im NT werden ja Lokaltraditionen, die keinesfalls auf geschichtlichen Tatsachen beruhen, berichtet. Und was die Ereignisse der Jahre 66—70 und 132—135 für die christlichen Gemeinden in Jerusalem und Palästina bedeutet haben, läßt sich zumindest ahnen! Ich meine also, daß K. hier hätte schärfer und kritischer urteilen müssen. Ein Beispiel mag das noch verdeutlichen: K. kommt natürlich auch auf Bethlehem zu sprechen. Er zitiert eine Origenes-Stelle (c. Cels. I 51 auf S. 86), nach der zu der Zeit dieses Schriftstellers die Höhle der Geburt gezeigt wurde. Allerdings gab es zu dieser Zeit noch keine Kirche an dieser Stätte, aber sie war auch nicht in heidnischer Hand. Später nun werden von K. verschiedene Stellen aufgeführt (auf S. 101 Anm. 96), die diese Höhlentradition belegen sollen. Aber ist überhaupt von einer einheitlichen Tradition zu reden und wie verhalten sich die späteren Aussagen zu der Behauptung des Lukas, daß Jesus in Bethlehem in einem Stall zur Welt gekommen sei? (Der „Höhlenstall“ ist ja wohl nur als spätere Harmonisierung zu betrachten.) M. E. hat W. Bauer, der diese Frage in seinem „Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen“, 1909, eingehend untersucht, bereits die richtige Lösung gewiesen: Älteste Tradition ist, daß Jesus in Nazareth geboren sei. Aus Gründen, die im Schriftbeweis liegen, wurde die Geburt ‚in‘ Bethlehem, wie sie im 1. und 3. Evangelium berichtet wird, zur herrschenden Vorstellung. Erst später verlegte man die Geburt in die Nähe der Stadt (z. B. Protevgl. Jacobi). Jedenfalls scheint mir diese Interpretation der Quellen die Dinge richtig zu

sehen. Was nun die angebliche Profanierung der Geburtsstätte durch Hadrian betrifft, so ist diese Tradition so spät belegt, daß man mit ihr nicht operieren sollte. A. M. Schneider hat (RACH II 224 ff. s. v.) vermutet, daß erst unter Decius vielleicht von einem solchen Versuch, die christliche Verehrung dieses Ortes zu beenden, geredet werden kann. Jedenfalls: Man kann nicht umhin, die konstantinische Zeit auch für die Geschichte der *loci sancti* als entscheidenden Einschnitt anzusehen, mit dem nun tatsächlich viel volksreligiöser Brauch in die Kirche einströmt, was ja bei dem Zustrom der Massen kein Wunder ist. Die Darstellung bei K. vermittelt nun ein anschauliches Bild, wie sich im Laufe des 4. Jahrhunderts die Volksfrömmigkeit des Hl. Landes bemächtigt. Man ‚findet‘, was man sucht! Das ist aber sicher nicht durch Lokaltraditionen, sondern in erster Linie durch die Lektüre der Hl. Schrift und durch alte religiöse Vorstellungen bedingt.

Syrien und Mesopotamien sind natürlich ein dankbares Gebiet für die Fragestellung dieses Buches (S. 111—138). Nach einem allgemeinen Überblick über Stätten in Syrien, zu denen man pilgerte, geht K. ausführlich auf Kal'at Sim'an ein. Leben und Ansehen des Simeon werden geschildert und auch die archäologischen Probleme der Wallfahrtskirche eingehend erörtert, wie ja überhaupt K. immer wieder die archäologischen Fragen sachkundig abhandelt. Die Frage, ob es ein vorsimeonisches Stylitentum gegeben habe, ist K. geneigt zu bejahen, und zwar aufgrund von Peregr. Aeth. 20, 6. Aber auch K. vermag außer diesem anfechtbaren Beleg keine weiteren Spuren aufzuweisen. In Mesopotamien werden Edessa und Rusafa, das durch Sergios berühmt gewordene Städtchen, behandelt. Kleinasien (S. 138—187) weist eine Fülle von Orten, zu denen man in der christlichen Zeit pilgerte, auf. Es seien aus den von K. behandelten Stätten einige genannt: Seleukia ist durch den Kult der hl. Thekla bekannt. Die Frage ist hier natürlich die, ob man die *Acta Pauli et Theclae* für die Frühgeschichte dieses Wallfahrtsortes benutzen darf. K. versucht, einen historischen Kern aus diesen Akten zu retten. Man wird diesem Versuch etwas skeptisch gegenüberstehen, vor allem, da er mit einer merkwürdigen Abwertung der religionsgeschichtlichen Fragestellung verbunden ist. Jedenfalls scheint mir die Behauptung, daß die Wallfahrten nach Ikonium bis ins 2. Jahrhundert zurückreichen, nicht haltbar. Die Darstellung des archäologischen Befundes ist auch hier wieder gelungen. Neben Euchaïta und Chonai wird auch Ephesus eingehend behandelt. Dieser Abschnitt leidet darunter, daß die sogen. johanneische Frage hier hereinspielt und die kirchl. Tradition von K. akzeptiert wird. Besonderer Beliebtheit hat sich das Heiligtum der hl. Euphemia in Chalkedon erfreut. Zu diesem Abschnitt wäre jetzt heranzuziehen: A. M. Schneider, Sankt Euphemia und das Konzil von Chalkedon (Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von H. Bacht und A. Grillmeier, I 291—302). Schneider hat den Bericht des Asterius, den K. vortrefflich nennt, als höchst unzuverlässig erwiesen.

Auch Ägypten hat seine Pilgerstätten. Besonders Menasstadt und Menuthis sind hier zu nennen und werden vom Verf. ausführlich behandelt (S. 188—211). Für beide Stätten gibt er ein anschauliches Gemälde des Wallfahrtswesens, der Sitten und der Gebräuche. Allerdings wird auch hier zu fragen sein, ob K. nicht das Weiterleben des spätantiken Synkretismus in der Kirche unterschätzt. Natürlich mag im Menasheiligtum ein christlicher Märtyrerkult die Grundlage bilden, aber sein Gepräge bekommt dieser Ort doch wohl durch den weiterlebenden spätägyptischen Volksglauben. Menuthis nun ist ja ein besonders charakteristisches Beispiel für den Ersatz einer heidnischen Kultstätte durch eine christliche, wobei man nicht davor zurückgeschreckt ist, einen Heiligen zu erfinden. Ob das der einzige Fall gewesen ist?

Die vom Verf. unternommene Rundreise führt weiter nach Konstantinopel und Griechenland (S. 211—222). Unter den mancherlei Stätten der Verehrung nahm in Konstantinopel wohl die Kirche von Kosmas und Damian die wichtigste Stelle ein. K. widmet dem Brüderpaar und seiner Verehrung eingehende Untersuchungen. Abgelehnt wird die Herleitung der beiden hl. 'Ärzte' von den Dioskuren, auch

wenn K. nicht leugnen kann, daß die Wallfahrtskirche auf eine frühere Kultstätte der beiden Dioskuren zurückweise. Er möchte aber auch hier einen historischen Kern der Legende retten und meint, die Verehrung habe bei dem echten Grab der Brüder in Cyrus in Syrien begonnen und sei dann im 5. Jahrhundert nach Konstantinopel übertragen. Aber einen Beweis für diese Behauptung vermag er eigentlich nicht zu erbringen und Deubners Argumente waren nicht so dumm. Weiter: Kosmas und Damian sollen Märtyrer der diokletianischen Verfolgung gewesen sein (nach der späteren Legende). Man sollte daher nicht sagen (S. 214): „Theodoret († 458) weiß schon davon“ (sc. von der Kultstätte über dem Grab des Kosmas in Cyrus; Damian wird übrigens bei Theod. nicht erwähnt). Rund anderthalb Jahrhunderte kann man nicht mit einem 'schon' überspringen.

Auch der Abschnitt über Rom und Italien (S. 228—256) ist farbenreich und möglichst umfassend gestaltet. Bei Rom verfließen allerdings die Grenzen zwischen Wallfahrt und politischer Reise etwas, was aber natürlich mit der Stellung der Stadt zusammenhängt. Am Rande sei noch bemerkt, daß K. mehrmals (S. 235 Anm. 844, S. 325 Anm. 165) mit einer Translation der Reliquien der beiden Apostel am 29. 6. 258 rechnet. Diese These ist aber wohl unhaltbar (vgl. dazu L. Mohlberg in: *Colligere Fragmenta*, Festschrift Dold, 1952, S. 52 ff.). An der Darstellung der Wallfahrten nach Nola, zu dem Grab des hl. Felix, werden die volkstümlichen Züge dieses Brauches — nun auch im Westen — besonders deutlich.

Aus Nordafrika (S. 256—266) ist der Stephanuskult besonders hervorzuheben. K. arbeitet gut heraus, welchen Anteil Augustinus an der Verbreitung hat, welche kritische und maßvolle Einstellung aber diesen großen Kirchenlehrer beseelt hat. Mit einem Überblick über Gallien und Spanien (S. 266—286), bei dem Tours natürlich im Vordergrund steht, schließt dieser Hauptteil des Buches.

Man wird nicht zu viel sagen, wenn man behauptet, daß es K. gelungen ist, hier gewissermaßen ein Repertorium der Wallfahrtsstätten zu schaffen. Trotz der aufgezeigten Mängel meine ich, daß wir hier in den meisten Fällen zuverlässig und umsichtig unterrichtet und an die Quellen wie an die Literatur herangeführt werden.

Auf dieser Grundlage beruhen die Ausführungen der nächsten Abschnitte, in denen nun K. das bisher gesammelte und lokal geordnete Material nach sachlichen Gesichtspunkten zusammenfaßt und auswertet. Diese Ausführungen haben nicht ganz die gleiche Höhe wie der Hauptteil des Buches, sind aber zum Teil auch recht lohnend. Natürlich tritt bei einer solchen systematischen Aufgliederung des Materials die grundsätzliche Frage nach der Wertung der geschilderten Tatsachen und Entwicklungen stärker in den Blick als vorher.

Zunächst werden „Wallfahrtsziele und -motive“ (S. 287—342) behandelt. K. untersucht hier, wie sich Wallfahrten zu Gräbern und zu lebenden Menschen entwickeln. Wenn er sagt: „Es handelt sich deshalb bei den Wallfahrten zu lebenden Menschen im Altertum um eine echte religionsgeschichtliche Analogie zwischen heidnischer und christlicher Praxis, bei der sich hinter der äußeren Ähnlichkeit oder Gleichheit der Formen ein anderes Verhalten des 'großen' Menschen und auch ein anderes Verhältnis des Pilgers zu ihm verbergen“ (S. 301), so ist das kennzeichnend für seine Grundeinstellung, wird aber — wie schon gesagt — der Geschichte der Volksfrömmigkeit nicht gerecht. An diesem Punkt wird die Grenze des Buches von K. deutlich. Wichtig sind die beiden Kapitel über die eigentlichen Motive (Bitt-, Devotions-, Buß-, Reliquienwallfahrten), wobei K. mit Recht betont, daß eine strenge Scheidung nach Motiven nur schwer möglich ist, da „verschiedene Beweggründe bei ein und demselben Pilger und der gleichen Wallfahrt vorhanden sein können“ (S. 322). Instrukтив und gelungen ist der Abschnitt IV: Reisetechisches zur altchristlichen Wallfahrt, Pilgerführer, -berichte, -herbergen, -prozessionen (S. 343—388). Hier wird der Leser nicht nur mit einem Teil der Quellen, auf denen die Arbeit des Verf. ruht, und mit deren Problemen vertraut gemacht, sondern auch in die praktischen Fragen des Wallfahrtswesens eingeführt. Auch der

Zusammenhang zwischen Pilgerherberge und Kloster kommt zur Sprache. Unter der Überschrift: „Die Pilger am Wallfahrtsort. Gabentausch an heiliger Stätte: Votive und Andenken“ (Abschn. V: S. 389—413) werden die Devotionalien, Votivgaben und Eulogien wie auch die Incubation behandelt.

Reichlich knapp geraten ist leider der Abschnitt VI: Pilger als Träger religiösen und kulturellen Austausches zwischen Orient und Okzident (S. 414—420), in dem nur einige Andeutungen über baugeschichtliche und liturgische Wirkungen gegeben werden. Allerdings würde dieses Thema wohl eine eigene Arbeit erfordern, wie denn auch Abschnitt VII (Die Wallfahrt im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Literatur: S. 421—426) hier nur mehr zur Abrundung dient und wohl einmal verdiente, zu einer eingehenden Untersuchung ausgebaut zu werden.

In einem Schlußwort faßt der Verf. noch einmal seine Darlegungen zusammen. „Überall dort, wo die *anima naturaliter religiosa* die Kundwerdung der menschlichen Beziehungen zu Gott gestaltet, werden die gleichen Grundformen religiösen Lebens in Erscheinung treten. Sie finden sich bei allen Kulturen und Religionen in analoger Weise, ohne daß man bei ihrem Vorkommen unter benachbarten Völkern an eine Entlehnung denken müßte“ (S. 428). Wenn die Wallfahrt im Christentum sich erst verhältnismäßig spät einbürgerte, so lassen sich nach K. mehrere Hindernisgründe anführen: 1) Solange die Christen in der Minderheit waren, konnte es nicht zu großen Wallfahrten kommen. 2) Die Rechtsunsicherheit vor Konstantin erlaubte derartige Unternehmungen nicht. 3) Die Lehre der Kirche in der Frühzeit war nicht geeignet, irgendwelche Interessen an historischen Orten zu pflegen. 4) Die ersten Christen lebten in der Erwartung des wiederkommenden Herren und schauten nicht in die Vergangenheit sondern in die Zukunft. 5) Der Gedanke der einzigen Mittlerschaft Christi und die Vorstellung von der fürbittenden Kraft der Märtyrer und anderer Heiliger mußten erst theologisch geklärt und auch miteinander ausgeglichen werden, ehe Pilgerfahrten einsetzen konnten.

Man wird dem weitgehend zustimmen können. Muß nun aber die daraus zu ziehende Schlußfolgerung nicht die sein, daß die Wallfahrten — die eben erst im 4. Jahrhundert einsetzen! — ein Zeichen der Entartung und des Einströmens des Heidentums sind? Die *anima naturaliter religiosa* ist nun einmal heidnisch und nicht christlich. Und die Geschichte der Wallfahrten in der Alten Kirche ist ein treffliches Beispiel für die Verweltlichung des Evangeliums. Sicher ist die Kategorie des Abfalls fragwürdig. Aber in diesem Zusammenhang drängt sie sich geradezu auf, vor allem wenn man die religionsgeschichtlichen Probleme etwas präziser behandelt. Schließlich wäre ja wohl die entscheidende Frage: Wo bleibt die kritische Funktion des Evangeliums in all diesem Treiben?

Aber wie dem nun auch sei: Das Buch von K. ist ein wesentlicher Beitrag zur Geschichte der Alten Kirche und wird auf lange Zeit immer wieder viele dankbare Benutzer finden.

Göttingen

W. Schneemelcher

Werner Elert: Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens. Berlin (Lutherisches Verlagshaus) 1954. VII, 190 S. geb. DM 8.60.

Der Verf. dieses Buches war ein hervorragender systematischer Theologe, und es ist deutlich, daß der leitende Gesichtspunkt dieser Untersuchung durch die modernen ökumenischen Probleme der Kirchen- und Abendmahlsgemeinschaft mit angeregt sind. Daher rührt in seinen glänzend geschriebenen Darlegungen der scharfe, aktuelle und gelegentlich spürbar polemische Akzent und die energische Unterstreichung mancher Ergebnisse, deren Richtigkeit kein Kirchenhistoriker bezweifeln wird. Aber er war seiner Leistung nach bekanntlich auch selbst zum Kirchen- und Dogmenhistoriker geworden und besaß besonders auf dem Gebiet der frühbyzantinischen

Lehrstreitigkeiten ein ausgebreitetes Spezialwissen, um das ihn mancher Kirchenhistoriker beneiden konnte. Für die leitenden Gesichtspunkte dieser Untersuchung, d. h. für den Zusammenhang, in dem die Sakramentsgemeinschaft mit der Frage des Bekenntnisses und der Kirchengemeinschaft überhaupt steht, fand er so gut wie keine Vorarbeiten und mußte sich ganz auf eigene Forschungen stützen. Die Begrenzung auf den Osten beginnt dabei im 4. Jahrh. und ist sachlich motiviert: nur im Osten bleibt der „Gemeinschaftscharakter“ der eucharistischen Feier kirchlich lebendig und wirksam, während im Westen „das Herrschaftsmotiv die Oberhand über das Gemeinschaftsmotiv“ gewinnt. Die Entwicklung wäre hier, wie das Vorwort bemerkt, getrennt zu untersuchen.

Die ersten vier Kapitel stellen Sinn und Charakter des urchristlichen Abendmahls grundlegend fest. Es ist *κοινωνία*, *communio*, primär nicht als Zusammenschluß gleichempfindender Persönlichkeiten zu einer religiösen „Gemeinschaft“, sondern als „Teilhabe“ am Leib und Blute Christi, der der eigentliche, versammelnde Herr der Feier ist; es ist, mit dem hier ganz altkirchlich und nicht etwa schleiermacherisch urteilenden Luther zu reden, „des Herrn Abendmahl, nicht der Christen Abendmahl“. Dadurch erhält die Frage der „Zulassung“ erst ihren vollen Ernst. Die These wird durch eine genaue Untersuchung des Wortsinns und Sprachgebrauchs in besonderen Exkursen noch über den älteren Aufsatz des Verf.s in der ThLZ 74 (1949) 577—586 hinaus geklärt. Es ist nunmehr wohl endgültig erwiesen und belegt, daß die Formel *τῶν ἁγίων κοινωνία* im Osten entstanden ist und ursprünglich auf die sakramentalen Elemente bezogen war. Eine Umdeutung des sachlichen in den personalen Sinn („sancti“ statt „sancta“) konnte erst beim Übergang in den lateinischen Westen langsam Platz greifen.

Aus dem ursprünglichen Sinn des Abendmahls ergibt sich auch die Einheit und Einigkeit der feiernden Gemeinde, die, von Anfang an dogmatisch vorausgesetzt und gefordert, mit der Zeit durch die entsprechenden Vorschriften auch kirchenrechtlich realisiert wurde. Die Kommunion wurde — dies ist des Verf.s These — immer nur als „geschlossene Kommunion“ gefeiert, d. h. es wurde nur die in sich versöhnte, bekennende Gemeinde zugelassen, und nicht nur die Heiden und die groben Sünder, sondern auch die Häretiker waren ausgeschlossen. Dieser Grundsatz konnte zunächst nur in der Einzelgemeinde streng durchgeführt werden, fand dann aber mehr und mehr auch für die Gesamtkirche die entsprechende Berücksichtigung in der gegenseitigen Anerkennung der Zulassungen und Exkommunikationen, im regelmäßigen Gebrauch der Empfehlungsschreiben und kirchlichen Ausweise bei Ortswechsel, zumal der Geistlichen, in den festen Vorschriften über das Recht und die Pflicht der Interkommunion und Interzelebration. Immer aber handelt es sich um eine totale und exklusive Gemeinschaft innerhalb der einen, allein rechthgläubigen und wahren Kirche. Die modernen Vorstellungen relativer gegenseitiger Anerkennungen, unbeschadet eines etwa verschiedenen Bekenntnisstandes, der „gastweisen“ Zulassung zum Sakrament oder gar der wechselnden Mitgliedschaft in verschiedenen Kirchen je nach den lokalen Verhältnissen, sind in der alten Kirche völlig unbekannt und auch in der Praxis weithin unterbunden. Denn die Abendmahlsgemeinschaft bedeutet Kirchengemeinschaft, und Kirchengemeinschaft gibt es nur bei gleichem Bekenntnis, das in der Liturgie der Gemeinde eine lebendige Wirklichkeit darstellt und nicht bloß als Ergebnis gelehrter theologischer Auseinandersetzungen verstanden werden darf. Diese Auffassung findet sich nicht nur in der herrschenden „orthodoxen“ Kirche, sondern genau so auch in den Sekten und Nebenkirchen. Sie erscheint als die einzig mögliche, und von hier aus versteht man die verheerenden „Kettenreaktionen“, die regelmäßig eintreten und eintreten müssen, wenn an irgendeiner Stelle der Gesamtkirche einmal ein Bruch in der Gemeinschaft konstatiert ist. Den Versuch, an bestehenden Differenzen und Bekenntnisverschiedenheiten vorbei Unionen ins Werk zu setzen, unternehmen immer nur politische Stellen (und ihnen willfährige Kirchenpolitiker), und sie setzen sich auf die Dauer damit niemals durch. Die erzwungene, u. U. sogar mit physischer Ge-

walt (durch Aufsperrern des Mundes mit einem Holz wie in den heidnischen Verfolgungszeiten für das Götzenopferfleisch) erzwungene Abendmahlsgemeinschaft ist dabei immer der Punkt, an dem die Entscheidung fällt.

Diese kurze Inhaltsangabe gibt keinen Begriff von der Fülle des interessanten und vielfach ganz neuen Materials, das vor uns ausgebreitet wird. Fast zu jeder Besonderheit gibt es eine amüsante Anekdote, ein schlagendes Zitat, eine Fülle von eindrücklichen Beispielen. Kleine Bedenken über die Auslegung im Einzelnen spielen dagegen keine Rolle, und auch daran, daß die Entwicklung im Großen richtig gezeichnet ist, läßt sich m. E. nicht zweifeln. Aber freilich — gerade die gelegentlichen Abweichungen und Unsicherheiten hätten m. E. eine stärkere Beachtung verdient, so wenig dies dem Hauptziel der Untersuchung zu Gute gekommen wäre. Warum fehlen die Gnostiker des zweiten oder die Mönche des vierten Jahrhunderts, die beide — und beide in verschiedener Weise — in das klare dogmatisch-kirchenrechtliche Schema nicht hineinpassen? Der Verf. meint einleitend, die alte Kirche habe überhaupt „so gut wie alle hier in Betracht kommenden Gesichtspunkte, bis zu den heutigen, vorweggenommen“. Ich verstehe diese Behauptung nicht angesichts einer Darstellung, die fort und fort und mit Recht darum bemüht ist, die wesentliche Verschiedenheit des alten ekklesiologischen Denkens gegen alle moderne Relativierung des Konfessionsbegriffes ans Licht zu stellen. Oder sollten deren Vertreter lediglich als Nachfahren der alten, taktisch-politischen Unionen charakterisiert werden? Das wäre aber nicht bloß theologisch ungerecht, sondern auch historisch durchaus schief.

Entscheidend ist die Frage, ob der *consensus quinquasecularis*, der hier nachgewiesen werden soll, wirklich zutrifft, d. h. ob die geschlossene Kommunion auf Grund der eindeutigen Bekenntnisbindung die einzige Möglichkeit ist, die sich vom N.T. her ergibt. Daß die geschilderte Praxis auch im 2. Jahrhundert nicht immer ganz konsequent durchgeführt sein mag, hält der Verf. selbst für möglich (S. 104); aber er sieht darin dann nur einen Abfall oder ein Unsicherwerden gegenüber einer Auffassung, die im N.T. wo nicht ausdrücklich gelehrt, so doch aus sachlichen Gründen vorausgesetzt werden muß. Das ist eine bekannte, aber eine sehr gefährliche Methode systematischer Deduktion. Ob ein Gedanke tatsächlich ausgesprochen oder erst modern gefolgert wird, ist niemals dasselbe. Es erscheint mir darum — im Gegensatz zum Verf. — lehrreich, daß beispielsweise Ignatios noch nirgends von einem „Ausschluß“ der Ketzer spricht, sondern sich lediglich darum müht, seine Schäfchen zusammenzuhalten. Für die paulinischen Gemeinden hat Günther Bornkamm gezeigt, daß das Anathema der Abendmahlsliturgie nicht auf eine konkrete Exkommunikationspraxis im Sinne späterer Regelungen bezogen werden kann, sondern eine „Aufforderung zur Selbstprüfung“ bedeutet. Der Verf. nimmt das hin, erklärt es aber gleichzeitig für selbstverständlich, daß Paulus daraus doch die späteren Konsequenzen gezogen haben müsse und mit den von ihm beschimpften Falschaposteln niemals das Abendmahl gefeiert haben könne (S. 94 f.). Ich möchte die Gegenfrage stellen, ob man also annehmen muß, daß Paulus — etwa bei seinem letzten Besuch in Jerusalem, wo solche Leute sehr wohl an der Gemeinschaft der Urgemeinde teilgehabt haben können — seinerseits die Teilnahme an der Abendmahlfeier verweigert haben würde. Ich glaube das nicht. Und sollen solche Aporien, die sich immer wieder ergeben, dann wirklich nur als Inkonsequenzen beurteilt werden, die man je eher und je radikaler, um so besser durch kirchenrechtliche Bestimmungen zu überwinden hat? Es liegt mir ferne, aus solchen Erwägungen einfach den umgekehrten Schluß zu ziehen und die „offene Kommunion“ für neutestamentliche Lehre zu erklären. Aber es ist die Aufgabe des Historikers, solche Unstimmigkeiten aufzuweisen, weil diese Unstimmigkeiten die Wirklichkeit des Lebens, auch des kirchlichen Lebens, sehen lassen, und diese sind, wie mir scheint, nicht nur von historischem, sondern auch von theologischem Gewicht.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Theodor Rüschi: Die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist bei Ignatius von Antiochia, Theophilus von Antiochia und Irenaeus von Lyon (= Studien zur Dogmengeschichte und syst. Theologie, hrsg. von F. Blanke, D. Lerch und O. Weber, Bd. 2) Zürich (Zwingli-Verlag) 1952. 142 S. kart. DM 11,50.

Der Titel des Buches verspricht mehr, als der Verfasser zu halten beabsichtigt. Rüschi stellt keine historische Entwicklung dar, sondern er bespricht ausführlich die Stellen, an denen die oben genannten Väter sachlich oder begrifflich vom Heiligen Geist reden. Dazu geht er von einer Untersuchung neutestamentlicher Aussagen über das Verhältnis zwischen göttlichem Pneuma und menschlichem Enthusiasmus aus und konstatiert für das Neue Testament eine „Bewegung“ des Pneuma. Darunter versteht er die Auswirkung des Geistes im Leben des Einzelnen und der Gemeinde: „Der Geist entreißt den Menschen den Mächten des Unbewußten, Unpersönlichen und Geschöpflichen und führt ihn zu klarer Glaubenserkenntnis und zum persönlichen Verkehr mit Gott“. Eben diese Bewegung weise auch der Geistbegriff der drei Väter auf und bleibe damit in der Nähe der neutestamentlichen Auffassung. — Ferner bezeichnet R. mit „Bewegung“ die Entwicklung des Geistbegriffs vom dynamischen zum persönlichen Verständnis. Er sieht diese Entwicklung bereits im Neuen Testament ausgeprägt und bei den drei untersuchten Schriftstellern fortgesetzt. Ursache dafür ist die Erfahrung der Gemeinde, die den Heiligen Geist als Möglichkeit und Wirklichkeit erlebt, an die Offenbarung Gottes in Jesus zu glauben. Ihretwegen kamen — R. meint zwingend — die Väter zu trinitarischem Denken. — Die Arbeit wird von relativ breiten methodischen und systematischen Erörterungen umrahmt, unter denen der Überblick über die Rolle der Pneumatologie in der neueren Dogmengeschichte erwähnenswert ist.

Wenn wir R.s Buch als historische Untersuchung ansehen, so mindern ihren Wert zwei grundlegende methodische Schwächen. Die eine besteht in der Auswahl des Materials. Ignatius, Theophilus und Irenaeus stellen ja keineswegs feste Punkte einer geradlinigen historischen Entwicklung dar. Sie haben ihr Christentum in sehr verschiedener Weise gedacht. Ihre Anschauungen vom Geist sind, das zeigt R.s Arbeit, von einander so verschieden, daß dieser Befund das historische Problem, wie es zu solchen Unterschieden kam und wie sie überwunden wurden, erst recht stellt, ein Problem, das sich nicht einfach durch den Hinweis auf die Geisterfahrung der neutestamentlichen Gemeinde und die künftigen Aussagen der trinitarischen Bekenntnisse beantworten läßt. Allein aus dem Neuen Testament und den behandelten drei Vätern läßt sich die Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist nicht verständlich machen. Die andere Schwäche hängt mit der ersten eng zusammen. Sie besteht in dem Verzicht auf eine hinreichend breite religions- und liturgiegeschichtliche Basis. Philosophie, Gnosis und Montanismus haben ihre Vorstellungen vom Pneuma gehabt, und die kirchliche Anschauung ist davon beeinflusst worden. Ohne genaue Kenntnis dieser Bewegungen und ihrer Begrifflichkeit lassen sich die Anfänge der christlichen Dogmengeschichte nun einmal nicht darstellen.

Heidelberg

H. Kraft

Tertullian: Apologeticum. Verteidigung des Christentums. Lateinisch und Deutsch. Hrsg., übers. und erl. von Carl Becker. München (Kösel) 1952. 318 S. geb. DM 22.—

Die Werke des ersten großen lateinischen Schriftstellers der Kirche sind stets ein dankbares Objekt wissenschaftlicher Arbeit. Obwohl sie in den letzten Jahr-

zehnten vielfach zum Gegenstand tiefgreifender Untersuchungen gemacht worden sind — es sei nur an die holländischen Arbeiten erinnert —, lohnt es doch, sich immer wieder von neuem mit ihnen zu beschäftigen und Vieles bedarf noch der Klärung. Carl Becker, ein Schüler F. Klingners, hat sich nun mit dem vorliegenden Buch in die Schar der Tertullianforscher eingereiht und legt eine zweisprachige Ausgabe des *Apologeticum* vor, die vom Kösel-Verlag mit erfreulicher und muster-gültiger Ausstattung versehen worden ist.

Zur „Einführung“ (S. 11—51) gibt Becker eine gute Einleitung in Leben und Werk Tertullians und insbesondere in die Schrift, deren Text und Übersetzung er vorlegen will. Tert. wird mit Recht in die Geschichte der christlichen Apologetik eingeordnet, und auf dem Hintergrund der griechischen Apologeten erscheint sein Werk als eine ganz besonders große Leistung. „Sie (sc. die griechischen Apologeten) sind des apologetischen Materials nicht recht Herr geworden, so daß sie ihren Reichtum nicht zu nutzen wissen“ (21). Anders bei Tertullian: „Das apologetische Material, das er zum größten Teil von den Griechen übernimmt, erhält unter seinen Händen neues Leben, und er gebietet darüber souverän“ (22). Man wird diesem Urteil — das sich ja an R. Heinzes Arbeit (*Tertullians Apologeticum*, 1910) anschließt — weitgehend zustimmen, auch wenn man vielleicht der Meinung ist, daß die griechischen Apologeten damit nicht ganz gerecht beurteilt werden. Recht hat B. aber sicher, wenn er sagt, daß es unter den Schriften Tertullians keine gibt, „die so viel über sein Wollen und sein Denken aussagt und seine Persönlichkeit so deutlich hervortreten läßt, wie das *Apologeticum*“ (18). Das wird denn auch sehr deutlich an der eingehenden Analyse, die B. dieser Schrift des Afrikaners — nach kurzen Hinweisen auf dessen Lebenslauf und schriftstellerisches Werk, sowie auf die juristische Grundlage der Christenprozesse, wobei B. ein eigenes Gesetz gegen die Christen annimmt und sich auch auf das „*Institutum Neronianum*“ (*Adv. nat.* 1, 7!) beruft; ich bin da anderer Meinung — zuteil werden läßt. Diese Analyse ist mehr als eine bloße Nachzeichnung des Gedankenganges: Es wird hier deutlich, daß das *Apologeticum* eine der größten Leistungen der Kompositionskunst ist, in der die Gedanken von einer großen Bewegung beherrscht und geordnet werden, wobei ihre Funktion im Ganzen bald offenbar bald verdeckt wird. Dazu kommt dann noch die sprachliche Gestalt, auf deren Bedeutung B. hinweist: „wie das *Apologeticum* in nuce Tertullians ganzes Denken und Wollen enthält, ist es auch der beste Spiegel für die Eigenart und für den Reichtum seines Stiles“ (41). Tert. hat es sich etwas kosten lassen, seinen Schriften die rechte Form zu geben. B. zeigt das an den verschiedenen Stufen der Apologetik des Schriftstellers (*Adv. nat.*, *Apol.* in 2 Fassungen). Die spätere Zeit hat von Tert. gezehrt. Schon der Octavius des Minucius Felix ist nach Meinung Beckers von Tert. abhängig. Die Gründe dafür sind zwar erheblich, aber einen *Beweis* kann B. auch nicht erbringen. Mit einigen Hinweisen auf die Gestaltung der Übersetzung, des Textes und der Anhänge endet die gehaltvolle Einführung.

Der lateinische Text nun hält sich „an jenen Zweig der Überlieferung, in dem die endgültige Fassung des *Apologeticum* bewahrt ist“ (50) und beruht auf der Ausgabe von H. Hoppe (*CSEL* 69, 1939). Diese Ausgabe bedeutete seinerzeit einen wirklichen Markstein. Bietet schon die gesamte Überlieferung der Schriften Tertullians immer neue Probleme (vgl. dazu die Übersicht bei Dekker-Borleffs, *Corpus Christianorum* I, 1, 1953, S. VI—VIII), so ist eine Edition des *Apologeticum* mit besonderen Schwierigkeiten belastet. Hat doch diese Schrift zwei verschiedene Fassungen (eine frühere und eine spätere) gehabt, die aus der handschriftlichen Überlieferung aber jeweils erst herausgearbeitet werden müssen. Hoppe unterrichtet in der Einleitung zu seiner Ausgabe umfassend über die gesamte Überlieferung. Becker hat nun die Arbeit von Hoppe insofern weitergeführt, als er in einem Anhang frühere und spätere Fassung (zwar nicht in extenso, aber in der Aufzählung der Varianten) nebeneinander stellt und damit ein klares Bild der früheren Fassung vermittelt. Auf Einzelheiten kann hier nicht eingegangen werden. Ein Vergleich

mit der Ausgabe von Hoppe zeigt deutlich, daß die Probleme ihrer Lösung näher gebracht wurden.

Weiter ist dem Band ein Register beigegeben, das aber mehr als ein gewöhnlicher Index ist. Vielmehr sind hier eine Fülle von Erläuterungen in alphabetischer Reihenfolge zusammengestellt. Ich bezweifle allerdings, daß man diese Art der Kommentierung als glücklich empfinden wird, auch wenn ich gern zugebe, daß die Erläuterungen an sich nützlich und recht gut fundiert sind. Die deutsche Übersetzung ist ausgezeichnet gelungen. In flüssiger und gewählter Sprache wird der lateinische Text sinngemäß und richtig wiedergegeben. Vergleicht man diese Übersetzung mit der von Esser (BKV 24), so zeigt sich nicht nur der Fortschritt der Arbeit am lateinischen Text, sondern auch ein besonders feines Sprachempfinden und ein besseres sachliches Verständnis. Im ganzen ist also hier ein höchst erfreulicher Beitrag zur Tertullian-Forschung geleistet. Becker hat mit seinem Buch dazu beigetragen, daß das *Apologeticum* Tertullians über die Fachwelt hinaus (die aber auch vielfache Belehrung empfangen wird) bekannt wird. Daß diese Schrift Tertullians wert ist, auch heute noch gelesen und studiert zu werden, hat B, selbst sehr fein ausgedrückt: „Die Situation des Glaubens, der von einer übermächtigen feindseligen Umwelt verleumdet und verfolgt wird, aber im Bewußtsein seines göttlichen Auftrages und in der Hoffnung auf den himmlischen Lohn alles Leid standhaft erträgt, ist nicht gebunden an die Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert. Wenn eine Schrift aus solch siegesgewisser Haltung entspringt und wenn die innere Überlegenheit, bei aller leidenschaftlichen Empörung, sich gültig und in vollendeter Form in ihr zu erkennen gibt, dann mag ihr noch so vieles anhaften, was durch die Zeit und den Ort des Entstehens bedingt ist, dennoch kann jeder, der eine ähnliche Situation durchlebt, sein eigenes Anliegen in ihr ausgesprochen finden“ (47).

Göttingen

W. Schneemelcher

*Paul Simon: Aurelius Augustinus. Sein geistiges Profil.* Paderborn (Schöningh) 1954. 202 S. geb. DM 9.20.

Dieses Büchlein ist für die im Verlag Schöningh erscheinenden Augustinübersetzungen als „Introduktorium“ veröffentlicht. Es ist kein gelehrtes Werk; es „will einführen, will den Verehrern Augustins alte Schätze neu erschließen und will Abseitsstehende für den Heiligen gewinnen“. Der Text fand sich im Nachlaß des Paderborner Dompropsts und Tübinger Professors Paul Simon. So ist dieser über den Kreis seiner eigenen Kirche hinaus verehrten, ökumenisch gesinnten Persönlichkeit zugleich ein kleines Denkmal errichtet. Die sympathische, gebildete Skizze verrät einen Mann, der sich mit Augustin beschäftigt und der ihn gekannt und geliebt hat. Die Darstellung ist teils biographisch, teils wieder mehr systematisch und wird öfter durch allgemeinere historische und theologische Vergleiche und Reflexionen belebt. Man spürt die herangezogene Literatur, die auch genannt wird, und mitunter geht die Auseinandersetzung ziemlich weit ins Einzelne, z. B. in der sehr vorsichtig beurteilten Frage nach der Exaktheit des Bekehrungsberichts in den Confessionen (S. 78 f.). Dann treten wieder weite Gebiete erstanlich in den Hintergrund. Von dem Exegeten Augustin erfährt der Leser fast nichts; wer Pelagius war, verrät eine spärliche Anmerkung des Herausgebers, aber der „Anti-Pelagianismus“ betitelte Abschnitt behandelt weder ihn noch eigentlich die Prädestinationslehre Augustins. Man hat den Eindruck, als sei die Arbeit (deren Gliederung auch nicht recht überzeugt) in dieser Form noch nicht für die Veröffentlichung reif gewesen (vgl. S. 186 f.). — S. 61 Anm. 10 muß es natürlich „Adolf“ und nicht „Otto Harnack“ heißen.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

# Christliche Archäologie

Johannes Kollwitz: Das Christusbild des dritten Jahrhunderts (= *Orbis Antiquus* Heft 9) Münster i. W. (Aschendorff) 1953, 48 S., 15 Taf. Kart. DM 3.75.

Ausgehend von der Tatsache, daß es schon im christlichen Altertum kein Porträt Christi gab, untersucht Kollwitz unter Verwendung zahlreichen literarischen Materials das Christusbild in der Kunst (Katakombenmalerei und Sarkophagplastik) des 3. Jahrhunderts, in welchem der älteste christliche Bilderkreis geschaffen wurde. Dieser besteht aus verschiedenen Themen, aus biblischen Bildern, aus Hirten- und Lehrszenen, aus Tauf- und Mahldarstellungen, die alle symbolisch zu verstehen sind und analog den frühchristlichen Gebeten den Gedanken der Soteria (Rettung von Sünde, von der Welt und vom Tode) veranschaulichen wollen. Daraus ergibt sich die Interpretation der Christusbilder, die diesen Themenkreisen erwachsen sind: Guter Hirt, philosophischer Lehrer, Fischer (oder Angler) und Fisch ( $\text{ΙΧΘΥΣ} = \text{Ιησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ}$ ) sind Sinnbilder des Soter, der das Heil wirkt und den Menschen in Lehre und Sakrament vermittelt. Dem Verf. gelingt es so, die christliche Bilderwelt und die Christusbilder des 3. Jahrhunderts auf einen Nenner zu bringen und von einer bestimmten Idee her einheitlich zu deuten, worin man ihm im großen Ganzen gern folgen wird.

Im Einzelnen bleibt jedoch mancherlei hypothetisch. Zu S. 9 f.: Sind die Löwen in der Danielszene wirklich als die „dunklen Mächte“ zu verstehen, die die Seele auf ihrem Weg zum Himmel bedrohen? Wie G. Rodenwaldt gezeigt hat, ist der Löwe im 3. Jahrhundert auch auf heidnischen Denkmälern das Symbol des Todes schlechthin. Daniel zwischen den Löwen veranschaulicht also einfach den Gläubigen in der Todesnot. Zu S. 11: Ist das Bild des Guten Hirten in Beziehung zur Taufe zu setzen? Dieser Bezug ist in den altchristlichen Baptisterien und Taufliturgien zweifellos vorhanden, wie J. Quasten nachgewiesen hat, am Grabe aber dürfte ein anderer Sinn näher liegen, die Vorstellung vom Seelengeleiter ins Paradies. Zu S. 18 ff.: Ist es möglich, die Gestalt des sitzenden philosophischen Lehrers bald auf Christus, bald auf den Christen zu beziehen, ohne das Verständnis dieser Szene für den altchristlichen Betrachter zu gefährden? Wenn diese Gestalt auf einem Fresko in der Kallistkatakombe neben der Samariterin erscheint, so steht die Deutung auf Christus außer Zweifel. Auf Darstellungen aber, die das philosophische Thema ohne biblische Verkleidung wiedergeben, scheint es ratsamer und logischer, mit Fr. Gerke durchweg an die Verkörperung des in der wahren Philosophie geschulten Christen zu denken, zumal der Kopf dieses Lehrers in mehreren Fällen darauf angelegt ist, die Porträtzüge des Verstorbenen zu erhalten. Der Kopf des Philosophen in der Petrus- und Marcellinus-Katakombe (Wilpert Taf. 94) ist ferner alles andere als ein Christuskopf. Zu S. 29 f.: Auch die Deutung des Fischers auf Christus bleibt — wenigstens auf den meisten Darstellungen — fraglich. Nicht erst im späten 3. Jahrhundert, sondern schon auf den ältesten christlichen Sarkophagen tritt der idyllische Charakter der Szene stark hervor, z. B. auf dem Sarkophag von S. Maria Antiqua, wo neben dem Angler der Netzfischer steht, oder auf dem Sarkophag von La Gayolle, wo über dem Fischer der Sonnengott erscheint. Man sollte die Fischerszene darum wohl allgemeiner im Rahmen der Taufsymbolik deuten.

Mit Recht läßt Kollwitz die erste Schicht der christlichen Kunst mit ihrer „Hintergründigkeit und Bildhaftigkeit“ in der Zeit der Tetrarchie enden und mit dem 4. Jahrhundert eine neue Ideenwelt einsetzen, die sich mehr dem biblisch-historischen Bilde zuwendet. Damit wandelt sich auch das Christusbild. Aus dem Sinnbild des Soter wird der Soter selbst, der historische Christus mit dem Idealporträt, das den apokryphen Schriften nachgebildet ist. Die Frage ist nur, ob dieses historische Christusbild erst jetzt entsteht oder ob es nicht von Anfang an

da ist. Das 3. Jahrhundert kennt doch wohl nicht nur die genannten Sinnbilder Christi, sondern daneben auch schon die Gestalt Christi selbst. Sie begegnet bei der Auferweckung des Lazarus, bei der Heilung des Gichtbrüchigen, beim Meerwandel des Petrus (Dura), bei der Brotvermehrung (Attika des Grabes des Clodius Hermes) und beim Gespräch mit der Samariterin. Wenn hier auch die Christusgestalt nicht den Akzent hat wie im 4. Jahrhundert, so verrät sie doch schon eine gewisse Charakterisierung und Individualisierung. Schon hier erscheint Christus bartlos-jugendlich, schon hier ist er als Philosoph mit Pallium, Sandalen, Buchrolle und Zauberstab gekennzeichnet. In einem Fall, bei dem Gespräch mit der Samariterin in der Prätextatkatakombe, trägt Christus sogar Imperatorentracht. Das Christusbild des 4. Jahrhunderts hat also im biblischen Bild des 3. Jahrhunderts seine Vorstufen, die Kollwitz nicht oder nur nebensächlich behandelt.

Göttingen

E. Schäfer

Carl-Otto Nordström: Ravennastudien. Ideengeschichtliche und ikonographische Untersuchungen über die Mosaiken von Ravenna. Stockholm (Almquist u. Wiksell) 1953. 151 S. mit 32 Tafeln und 5 Farbtafeln. Schw. Kr. 46.—

Ravenna, die Stadt der Galla Placidia, Theoderichs und der byzantinischen Statthalter in Italien, ist eins der interessantesten und problemreichsten Kapitel der spätantiken und frühchristlichen Kunstgeschichte. Seit H. Dütschkes „Ravennatische Studien“ (1909), die vor allem den Sarkophagen gewidmet waren, ist die Diskussion über die bedeutenden und zahlreich erhaltenen Kunstwerke Ravennas nicht abgerissen. Seit 1911 erscheint in Ravenna sogar eine eigene wissenschaftliche Zeitschrift, „Felix Ravenna“, die der geschichtlichen und kunstgeschichtlichen Erforschung der Stadt dient. — Der größte Schatz Ravennas sind seine Mosaiken, die den Menschen von heute stark ansprechen und um deren Erhaltung und Deutung man in besonderem Maße bemüht ist. Sie sind in den letzten Jahren erneut sorgfältig restauriert worden, wobei von einem Teil der Bilder hervorragende Kopien angefertigt wurden, die sich zur Zeit auf einer Wanderausstellung durch Europa befinden. Eine gute Publikation der ravennatischen Mosaiken verdanken wir C. Ricci.

Die in deutscher Sprache erschienene Arbeit des Schweden Nordström, der bei Gregor Paulsson-Uppsala und André Grabar-Paris in die Schule gegangen ist, gilt ebenfalls den Mosaiken Ravennas. Der Verf. behandelt jedoch nicht sämtliche Werke der ravennatischen Mosaikkunst, sondern nur einen Teil von ihnen, der freilich die wichtigsten umfaßt: das Laurentiusbild sowie die Kuppel- und Tamburfelder im Mausoleum der Galla Placidia, die Kuppelmosaiken der beiden Baptisterien, die Christusszenen und die beiden Prozessionsfriese der Märtyrer und Märtyrerinnen an den Hochwänden von S. Apollinare Nuovo, die Darstellungen im Presbyterium und in der Apsis von S. Vitale und das Apsisgemälde mit dem „Triumphbogen“ (richtiger Apsis-Stirnwand) von S. Apollinare in Classe. Die Auswahl ist bestimmt durch die ikonographischen und ideengeschichtlichen Probleme, die den Verf. in erster Linie interessieren. Kunstgeschichtliche und stilistische Fragen werden nicht oder fast nicht berührt, auch nicht die komplizierte Frage der byzantinischen Kunst und ihres Verhältnisses zur frühchristlichen und oströmischen Kunst, die gerade vor den Mosaiken Ravennas deutlich wird und der Klärung bedarf. Wo hier oder da einmal kurz davon die Rede ist, wie bei der Gestalt des Simon und dem Pauluskopf im Baptisterium der Orthodoxen, kann man nicht unbedingt zustimmen.

Ikonographie und Ideengehalt der ravennatischen Kunst haben den Forschern schon viel zu denken gegeben, sind bisher aber noch nicht Anlaß zu einer eigenen

Untersuchung geworden. Der Verf. hat sich dieser Aufgabe mit großer Gelehrsamkeit und Kenntnis der umfangreichen Literatur unterzogen. Er versteht die Bilder sauber zu analysieren, so daß wir ihm im Einzelnen manche vortreffliche Beobachtung verdanken, setzt sich bei der Interpretation sorgfältig mit den verschiedenen Meinungen auseinander, ist vorsichtig und behutsam in seinem Urteil und erzielt Ergebnisse, die zum Nachdenken anregen, wenn man auch nicht zu allem Ja sagen kann.

Die ikonographische Untersuchung betrifft vor allem die Herleitung der Szenen von Darstellungen der römisch-heidnischen Umwelt und ergibt, daß der Charakter der ravennatischen Mosaiken in hohem Maße durch die Formen und Formeln der Staats- und Palastkunst bestimmt ist. Auf die zahlreichen Parallelen zwischen christlicher Thematik und höfischen Darstellungen haben schon A. Alföldi, A. Grabar, H. P. L'Orange, J. Kollwitz u. a. eindrucklich hingewiesen. Das Verdienst des Verf. ist es, ein Denkmal herausgestellt zu haben, das in dieser Hinsicht von ganz besonderer Bedeutung ist: die leider nur in Zeichnung erhaltene Arkadiussäule zu Konstantinopel, die auf der Ostseite ihrer Basis auf mehreren Friesen untereinander ein kaiserliches Repräsentationsbild zeigt, die Huldigung des Arkadius und Honorius durch römische Senatoren, umrahmt von fliegenden Viktorien und Waffenreliefs. Mit Hilfe dieser Darstellung gelingt es dem Verf., das umstrittene Kuppelmosaik im Taufhaus der Orthodoxen zu deuten, dessen 3 Zonen den 3 unteren Zonen des konstantinopler Basisreliefs entsprechen und das sich dadurch als eine große einheitliche Komposition erweist: Christus, der durch seine Taufe die Investitur erhält, wird von den Aposteln durch das *aurum coronarium* ausgezeichnet und durch die vierfache Darstellung von Thronen und Altären als himmlischer König glorifiziert. Das gleiche Kompositionsschema liegt auch den Prozessionsfriesen in S. Apollinare Nuovo und der Szenerie auf der Apsisstirnwand von S. Apollinare in Classe zugrunde.

Überzeugend ist auch die ikonographische Bestimmung und Herleitung des Apsisbildes von S. Apollinare in Classe, das zu den kompliziertesten Darstellungen der frühchristlichen Kunst gehört. Der Verf. kann hier die Interpretation Grabars durch einige Hinweise und Beobachtungen ergänzen. Das Vorbild dieser reichen und ungewöhnlichen Komposition ist in dem palästinensischen Himmelfahrtsbild zu erkennen, das uns auf einigen Ampullen von Monza und Bobbio überliefert ist und das in Ravenna in eine Verklärungsszene umgewandelt wurde. Hier wie da finden sich zwei Hauptfiguren übereinander in der Mittellinie: auf den Ampullen Christus und Maria, auf dem Mosaik das Triumphkreuz als Symbol Christi und der hl. Apollinaris. Aber auch im Einzelnen weisen die beiden Darstellungen Parallelen auf. Sowohl Maria wie Apollinaris sind als Oranten wiedergegeben und von 12 Aposteln bez. Lämmern flankiert, und den beiden Engeln, die auf dem Himmelfahrtsbild die Mandorla Christi halten, entsprechen Moses und Elias in der Verklärungsszene. Der ravennatische Künstler wählte das palästinensische Bildschema, um die Gestalt des Märtyrers, die hier zum 1. Male in der Apsismitte der christlichen Basilika erscheint, an betonter Stelle über seinem Grabe sichtbar werden zu lassen. Dabei wird die Absicht deutlich, die Gestalt des Heiligen auf Kosten der übrigen Komposition hervorzuheben.

Eine andere Frage ist, ob das ravennatische Mosaik eine einheitliche Komposition darstellt, wie das bei dem palästinensischen Vorbild der Fall ist, und ob man den Märtyrer auch inhaltlich mit der Verklärungsszene in Verbindung bringen kann. Um dies zu erreichen, stellt der Verf. folgende Hypothesen auf: Die Verklärungsszene ist zeitlos zu verstehen. Der Märtyrer, „der durch seinen Orantengestus sowohl sein Martyrium wie das Christi symbolisiert“, „bekommt Teil an dem überzeitlich und übergeschichtlich verklärten Christus und seinem durch das Kreuzesleiden gewonnenen Triumph“. Die Verklärung Christi wird von einigen altkirchlichen Schriftstellern als ein Prototyp der Wiederkunft Christi zum Jüngsten Gericht betrachtet; also ist das Mosaik „auch“ als Symbolisierung

des Gerichts zu deuten, bei dem der Heilige als Fürsprecher der Gläubigen (12 Lämmer!) in der Paradieseslandschaft fungiert. Ob oder wie weit der Verf. recht hat, darüber ließe sich streiten, sowohl bei diesem als auch bei der Interpretation anderer Mosaiken. So viel aber ist sicher, daß in der Art, wie die Bilder ausgedeutet und theologisch ausgeschlachtet werden, die Problematik des Buches liegt.

Daß die ravennatische Kunst in besonderem Maße symbolgeladen und von theologischen Gedankengängen befruchtet ist, wird jeder zugeben. Dennoch bleibt es gefährlich, die Kirchenväter — und seien es auch nur die in jener Zeit in Ravenna bekannten und gelesenen wie Ambrosius, Petrus Chrysologus und Augustin — zur Interpretation der Bilder direkt heranzuziehen und sowohl den Gesamtinhalt wie alle Einzelheiten des Bildes aus ihnen zu deuten. Jedenfalls kann man hier erheblich übers Ziel schießen und die Absicht des Künstlers eher verkennen als erkennen. Die Schwierigkeit besteht doch vor allem darin, daß man bei ein und demselben Schriftsteller nicht selten mehrere Erklärungen ein und desselben Textes findet. Die Folge ist, daß man wie der Verf. in ein und demselben Bild mehrere Sinngehalte, Haupt- und Nebengehalte, entdeckt und daß man den Ideengehalt sich ändern läßt, „je nachdem man den einen oder andern Abschnitt des Bildes betrachtet“. Der Sinngehalt der Darstellungen läßt sich wohl nicht immer klar erkennen. Zum Verständnis sollte man in noch größerem Umfang das bildliche Vergleichsmaterial heranziehen, zum Verständnis des Kuppelmosaiks im Mausoleum der Galla Placidia z. B. die Kuppelmosaiken von S. Giovanni in Fonte zu Neapel und von Casaranello sowie das Mosaik im Baptisterium von Albenga. (Wichtig wäre u. a. auch die Frage nach der Orientierung des Mosaikkreuzes in den genannten Gebäuden.) Wo Vergleichsmaterial fehlt oder wo darauf verzichtet wird, bleibt auch die gelehrteste Auslegung der Bilder fragwürdig.

Was bei der übertriebenen symbolischen Ausdeutung der Bilder auf Grund von Väterzitaten herauskommt, zeigt der Verf. selbst bei der Behandlung der Opfermosaiken im Presbyterium von S. Vitale. Hier steht sich nicht nur eine liturgische und eine dogmatische Auslegung gegenüber, sondern hier kommt man auch innerhalb desselben Lagers zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen. Der Verf. entscheidet sich mit Recht für die liturgische Interpretation und sieht in den Mosaiken Illustrationen des Opfers Christi und seiner unblutigen Wiederholung beim Meßopfer, geht aber in der Deutung der einzelnen Motive selbst zu weit und macht den Künstler wieder zum Theologen. Alle denkbaren theologischen Aussagen werden mit den Bildern in Verbindung gebracht und eine Fülle von Ideen wird aus der Darstellung herausgelesen, die sich angeblich nicht ausschließen, sondern ergänzen. So vor allem bei der Bewirtung der Engel durch Abraham, „an die sich nicht weniger als vier ganz verschiedene Gedankengänge knüpfen“. Selbst die Eiche im Hintergrund der Szene muß erhalten: aus ihrer angeblichen Kahlheit wird geschlossen, daß hier die Reliquieneiche von Mamre wiedergegeben ist, die in den mittelalterlichen Pilgerberichten erwähnt wird. Man fragt sich nur, warum der Künstler seine Absicht nicht deutlicher zum Ausdruck brachte und auf die Darstellung der konstantinischen Basilika verzichtete, in deren Mauern die Eiche gestanden haben soll. — Daß der Verf. bei seinem starken Interesse am Ideengehalt der Bilder die theologische und kirchenpolitische Bedeutung der Kaisermosaiken von S. Vitale überhaupt nicht berührt, ist verwunderlich.

Es ist richtig und wird aus den Kirchenvätern und aus den altchristlichen Liturgien, vor allem dem Sacramentarium Leonianum, überzeugend nachgewiesen, daß der hl. Laurentius in der alten Kirche als besonders wirksamer Fürbitter galt, und es mag sein, daß Galla Placidia sein Bild darum in ihrem Mausoleum anbringen ließ. Auf dem Bilde selbst ist aber eben nicht der große intercessor wiedergegeben, auch nicht implicite, sondern der große Märtyrer, der mit heldischer Geste dem Rost zustrebt. Auch bei der Darstellung der Apostel im Tambur

des Mausoleums ist der Interzessionsgedanke abwegig, denn die Apostel haben ihre Hände nicht zum Gebet, sondern zur Akklamation des Kreuzes erhoben.

Einleuchtend ist die Interpretation der Christusszenen auf den beiden Hochwänden von S. Apollinare Nuovo, die der Verf. als das wichtigste Ergebnis seiner Arbeit bezeichnet. Schon A. Baumstark hat diese 26 Darstellungen aus der vita und passio Christi liturgisch gedeutet und auf die Evangelienlesungen der ravennatischen Kirche in der Fasten- (Nordwand) und Osterzeit (Südwand) bezogen. Ein Vergleich mit den verschiedenen Liturgien ergibt jedoch, daß die Bildserie nicht, wie Baumstark meinte, von der syrisch-jakobitischen Liturgie beeinflusst ist, sondern von einer norditalienischen, die dem späteren Lektionar der Handschrift C 39 inf. der Bibl. Ambrosiana verwandt ist; denn hier finden sich für die genannte Zeit des Kirchenjahres sämtliche den Mosaiken beider Wände entsprechende Texte. Freilich bleiben auch bei dieser Erklärung noch mancherlei Fragen offen: Warum stimmt die Reihenfolge der Perikopen nicht mit der der Mosaiken auf der Nordwand überein? Nach welchem Prinzip erfolgte die Auswahl der Bilder? (Es sind wohl alle Mosaikbilder in der Liturgie belegt, aber nicht alle Lesungen im Bilde vertreten!) Warum hat man z. B. eine so wichtige Lesung wie die der None des Karfreitag (Christi Tod) weggelassen, in einer Zeit, in der die Scheu vor der Darstellung des Gekreuzigten längst überwunden war? Dennoch muß zugegeben werden, daß die Deutung der Mosaiken aus der Liturgie der Fasten- und Osterzeit den Themenkreis der Bilder am besten verständlich macht und daß sich gewisse Szenen, die in der frühchristlichen Kunst sonst gar nicht oder nur selten vorkommen (Scherflein der Witwe, Pharisäer und Zöllner), anders schwer erklären lassen. — Im Einzelnen werden auch hier bedenkliche Behauptungen gewagt, z. B. daß bei der Segnung der Fische und Brote durch die ausgestreckten Arme Christi das Kreuzesleiden symbolisiert wird, ferner daß Christus auf dem ravennatischen Bild „die Segenspendung mit außerordentlicher seelischer Kraft ausführt und dabei vielleicht sogar die das Abendmahl feiernde Gemeinde, d. h. die Beschauer einschließt“. Im Ganzen: ein sehr erfreuliches Erstlingswerk, das vom Verf. noch viel erwarten läßt.

Göttingen

E. Schäfer

# Mittelalter

Josef Fleckenstein: Die Bildungsreform Karls des Großen als Verwirklichung der *norma rectitudinis*. Freiburg i. Br. (E. Albert) 1953. 125 S. geb. DM. 6.50.

In neuer, betont geistesgeschichtlicher, theologisch orientierter Sicht und mit einer ausgesprochenen Neigung zur Deduktion und zur Dialektik untersucht diese Freiburger Dissertation den Komplex der Bildungserneuerung unter Karl d. Gr. Diese wird in ihren Gegebenheiten, Zielen und Wegen unter einheitlichem Gesichtspunkt dargestellt, als historische Leistung Karls, der ein ‚neuer David‘ nicht nur genannt wurde, sondern auch sein wollte, und ‚als Verwirklichung der *norma rectitudinis*‘.

Diese Formel läßt aufhorchen. Sie ist keiner der zentralen Begriffe augustinischer Geschichtstheologie, auch kein Leitgedanke von Einhard's Karls-Vita. Sie steht nicht einmal, wie man vermuten möchte, in einem Leitsatz in Karls eigenen Briefen oder Kapitularien oder in den ‚*Libri Carolini*‘; hier begegnen nur Verbindungen wie ‚*norma patrum*‘, ‚*norma canonica*‘, oder ‚*rectitudo ecclesiastica*‘, ‚*rectitudo fidei*‘ u. a. (S. 58, 113 Anm. 32 f. und 115 Anm. 83 ff.). Es war vielmehr Papst Zacharias, der 744 bei der Ausdehnung der Legatengewalt auf das Frankenreich an Bonifatius schrieb: ‚*Spiritualiter stude ad normam rectitudinis reformare*‘ und damit ‚die prägnanteste Formulierung von Wesen und Zielsetzung der Reform‘ gab. ‚Er brauchte Bonifatius nicht erst zu erklären, wo diese *norma rectitudinis* zu finden sei. Sie lag in der Heiligen Schrift, den *Canones* und Dekretalen und in der Tradition der Kirchenväter‘. Der Verf. definiert sie mehrfach, als ‚das göttliche Maß aller Dinge, woran das Heil gebunden war‘ (S. 30) oder ähnlich (vgl. S. 10, 69, 73, 85). Im offiziellen karolingischen Schrifttum findet sich der Ausdruck, wie gesagt, nicht, doch schreibt Alkuin in einem Briefe über Karl: ‚*omnia ad rectitudinis normam in regno . . . disponi desiderat*‘ (S. 52; es sei angemerkt, daß auf Alkuin jetzt auch die S. 40 und 52 zitierten Sätze aus der Ep. de litteris colendis über das ‚Recht-Leben‘ und ‚Recht-Reden‘ usw. zurückgeführt werden, vgl. L. Wallach in *Speculum* 26, 1951, 293 f.). Das Zusammentreffen ist auffällig genug, um die Frage zu rechtfertigen, ob Alkuin hier den selbst unausgesprochen stets vorhandenen, immanenten Maßstab von Karls Reform — wie Verf. es sieht — in seinem Stichwort erfaßt oder ob er es etwa aus dem Bonifatius-Briefwechsel literarisch entlehnt hat. Aber die Phrase ist älter; Gregor d. Gr. hatte sie in seinem allbekanntesten Benedikt-Leben (*Dial.* II, 3) geprägt: ‚*quorum (der schlechten Mönche) . . . tortitudo in norma eius rectitudinis offendebat*‘. Es ist also eine auf den Kontrast berechnete, pleonastisch gefärbte Formel für eine spezielle Aussage; im Schreiben des Zacharias überrascht sie um so weniger, als dieser ja die ‚*Dialogi*‘ ins Griechische übersetzt hat. Man muß daher festhalten, daß die Wortverbindung nicht authentischer, repräsentativer Ausdruck der Grundlage von Karls Handeln ist und daß sie bei ihrem ersten Auftreten keineswegs jene allumspannende Bedeutung enthält, die der Verf. ihr beilegt. Doch ob nun diese oder eine andere, ähnlich allgemeine Bezeichnung für das, was Karls kulturpolitisches Gewissen beherrschte, gewählt wird, — gerade, daß sie so allgemein ist, macht sie für die dialektische Verwendung geeignet.

Wie der Verf. hervorhebt, ist Karls Werk ‚Reform‘. Auch hier nimmt er den Begriff in einem allerweitesten Sinne, als ‚bewußtes Handeln in Richtung auf die‘ — im *formare*, durch Gott — ‚gottgesetzte Weltordnung‘, auf deren ‚Wiederherstellung‘ es zielt, ‚wo Fehler sie, wie Sünden, störten‘ (S. 59, vgl. 51). Die weite Fassung der beiden Begriffe, der ‚*norma rectitudinis*‘ wie der ‚Reform‘ erlaubt, alles, was in diesem Erneuerungswerk geschah, auf eine höhere Ebene zu projizieren. In ergänzenden Erörterungen wird das Wesen verwandter Termini wie ‚*reparare*‘ (S. 49, 57), ‚*emendare*‘ (S. 51 ff.) und ‚*exemplum*‘ (S. 73) bestimmt.

Unter Verwendung dieser Begriffe sind die geschichtlichen Vorgänge gedeutet. Hierfür ein konkretes Beispiel, die Hintergründe für die Entstehung der karolingischen Bibliotheken:

„Doch greifen wir zunächst noch einmal auf die primäre Aufgabe des emendare und corrigere zurück. Wir sahen, daß zu ihr die *rectitudo* als Prinzip gehörte; denn „von Fehlern befreien“, „berichtigen“, „den rechten Zustand herstellen“ konnte man nur, wenn man die *rectitudo* kannte. Ihre Forderung war prinzipiell. Wenn man aber auch wußte, daß sie in der Hl. Schrift und in den Väterschriften begründet war, so kam man, sobald man sie praktisch erfüllen wollte, mit dem Prinzip allein nicht aus; dazu war nötig, daß man sich Muster verschaffte, an denen man ganz konkret erkennen konnte, was tatsächlich richtig war. Die Aufgabe der Reinigung und Berichtigung der vorhandenen Bildungsgüter schloß so die weitere Sammlung „richtiger“, „korrekter“ Werke in sich ein (S. 53) . . . Wenn es schließlich gelang (— nämlich die Reinigung des Lateins —), so war es vor allem der Tatsache zu verdanken, daß Karl durch seine Autorität und seine gesetzlichen Verordnungen dem Wirken seiner Gelehrten und den gereinigten Mustern, die sie boten, Gewicht und Nachdruck verlieh. Diese Muster zu schaffen, dazu bedurfte es nun nicht nur einer mit den Forderungen der *rectitudo* vertrauten Gelehrsamkeit: die Gelehrten selbst brauchten, wenn sie ihrem Auftrag gerecht werden wollten, *exempla*: Bücher, aus denen sie schöpfen, Autoritäten, auf die sie sich berufen konnten. Und sie brauchten sie um so mehr, als sie nach der Absicht Karls ja die Bildung in ihrer ganzen Weite in seinem Reiche heimisch machen sollten. Das heißt: der Erfolg ihres ganzen Wirkens war daran gebunden, daß ihnen Bibliotheken zur Verfügung standen“ (S. 54).

In solchem Lichte verblässen die Tatsachen. Diese Methode, die alles zwischen sein Warum und Wozu stellt, die alles versteht, wirkt geradezu beklemmend, wenn zu der Situation der in Karls Auftrag arbeitenden Hofgelehrten erklärt wird:

„. . . Das heißt, daß es oberhalb des eigentlichen Bereiches der Reform immer einen geistigen Raum geben mußte, der sich der direkten Lenkung entzog. In ihn konnte wohl der Geist der Reform eindringen, nicht aber in ihm ihr Wille bestimmend sein. Es gehört zur Größe Karls, daß er dies erkannte. Hier erwies sich, daß er die Weisheit wirklich liebte, wie die Gelehrten von ihm rühmten. Und weil er sie liebte, hat er die, die ihr dienten, gefördert und seine Förderung nicht beschränkt auf Nutzen und Zweck. An seinem Hofe konnten sie auch schaffen, wozu es sie selber trieb“ (S. 30).

Erst nachdem dieser Raum in die Planung Karls aufgenommen ist, wird das ‚frei‘ entstandene Schrifttum der Hofgelehrten mit den ‚befohlenen‘ Werken verglichen.

Innerhalb des mit Hilfe so weit gefaßter Grundbegriffe aufgebauten Systems ist einerseits die Reform der christlichen, kirchlich-lateinischen Bildung in logischer Fügung entwickelt. Aber auch der begriffliche Brückenschlag hinüber zu der für die Bildungsenerneuerung so wesentlichen Hinwendung zur Antike, die die kirchlichen Tendenzen jener zu sprengen scheint, ist gelungen. Auf höchster Ebene darum, weil man sich, gestützt auf Augustinus u. a., ‚zu der Anschauung bekannte, daß viele unter den philosophi der alten Zeit, was wahr und recht war in der Schöpfung, schon gesehen und beschrieben hatten‘; ‚weil es recht und richtig war, deshalb griff man darauf zurück. Auch dies kam letztlich ja aus Gottes Hand‘ (S. 59). Wie sodann in der Welt der Tatsachen die Sammlung der „richtigen“ Muster Virgils, Ciceros, Macrobius' u. a., die ‚einfach unentbehrlich waren‘ (S. 81), in dem Reformplan ihre Stelle fand, ist aus dem oben angeführten Zitat zu ersehen. ‚Selbst die Verse Ovids treten kraft ihrer *rectitudo* letztlich unter das allgemeine geistliche Ziel‘ (S. 64).

Den Anstoß zur Hinwendung zur Antike leitet der Verf. aus einer einfachen Konzeption ab: es ist der Unterschied zwischen der ‚klösterlichen Welt‘, die sich auf das von Hieronymus und Augustinus umschriebene Verhältnis zur Antike beschränkte, und dem Hofe, der die für die Herrschaft über die Welt und für das höfische Leben nicht ausreichende klösterliche Bildung aus dem Bereich der antiken Bildung ergänzen mußte (S. 32). ‚Indem man sich so der Welt öffnete, öffnete man sich der Antike — mit dem Ziel freilich, sie, wie die Welt, zu verchristlichen und durch sie zum ewigen Leben zu gelangen‘ (S. 32 f.). Die antiken Schriftsteller, an die man zunächst denkt und deren Rettung bzw. erneute Vervielfältigung (neben derjenigen der altkirchlichen Literatur) ein unvergängliches Verdienst der Karolingerzeit ist, bilden freilich nur einen Teil des als ‚weltlich‘ empfundenen Bildungserbes der Antike (‚saeculares litterae‘), die ‚nicht primär, nicht als Eigenmacht ins Bewußtsein trat‘ (S. 34). Ebenso gehört dazu die ‚weltliche‘ Wissenschaft, die vornehmlich in den Artes, den sieben freien Künsten, gespeichert war (vgl. S. 80).

Es ist von E. Norden, M. L. W. Laistner u. a. eingehend dargestellt worden, wie diese seit den Tagen der Kirchenväter in das christliche Bildungssystem aufgenommen, ihr Stoff von den christlichen enzyklopädischen Schriftstellern in kompendiöse Form gebracht, ihre Bedeutung für das Verständnis der Bibel und die Ausbreitung der christlichen Lehre in gelehrter Darlegung oder in einer Allegorie gerechtfertigt wurde. Auch der Verf. spricht mehrfach davon, aber nach ihm haben die Kirchenväter ‚den Gegensatz zwischen den saeculares und den sacrae litterae‘ nur ‚theoretisch überbrückt‘ (S. 84). Hauptsächlich weil in ihre Konzeption ‚das Mißtrauen gegen alles Weltliche‘ einging, hat ‚man vor Karl nur selten und in begrenzten Teilgebieten weltliches Wissen aufzunehmen‘ gesucht (S. 62).

Im Banne seiner eigenen, oben erwähnten Vorstellung, es sei das Neue an der Karolingerzeit gewesen, daß man sich ‚der Welt öffnete‘, hebt der Verf. als ihr neues Prinzip die ‚Verschmelzung‘ der (gesamten) geistlichen und weltlichen Bildungselemente hervor (S. 62, 101), als etwas, das erst jetzt geleistet werden mußte und geleistet wurde. Die Geschichte widerspricht einer solchen Konstruktion, in der die karolingische Bildung zu isoliert und die vorkarolingische Bildungsentwicklung nicht in der Breite gesehen wird, die an ihren besten Vertretern zu beobachten ist. Die Warnung vor der Welt ist biblisch. Trotzdem haben Augustinus, Boethius, Cassiodor und Isidor das spätantike Bildungsgut in ihren Schriften dargestellt, z. T. ausdrücklich in der Form, die sie für die christlichen Bedürfnisse für geeignet hielten. Wo immer zwischen den patristischen ‚Begründern des Mittelalters‘ (E. K. Rand) und der Karolingerzeit höhere geistige Kultur sich zeigt, steht sie in der Linie einer organischen Entwicklung, die, von jenen Namen ausgehend, sich in der Schule von Canterbury und bei Beda, aber auch bei den Iren sich fortsetzt und die Zeitalter verbindet. Die Leistung Bedas, in der Chronologie z. B., hat eine höhere Bedeutung für die Verschmelzung weltlichen und geistlichen Wissens als alle karolingischen Lehrbücher. Es war die geschlossene angelsächsische Klosterbildung, der ein bemerkenswertes ‚Weltverständnis‘ eigen war (S. 18) und die als Grundlage der karolingischen Bildung übernommen wurde; aus ihrer Berührung mit dem, was die anderen Nationen zu geben hatten, erwuchs das Vollkommenere, was sie erreichte. Wenn überdies der Verf. von der Beschäftigung mit den ‚auctores‘ als von etwas über das Studium der ‚artes‘ bewußt Hinausgehendem spricht (S. 80 f, 94), so bringt er damit aus hochmittelalterlichen Verhältnissen eine falsche historische Perspektive in das Bild.

Auch die ‚Einbeziehung des Heimischen in den Bereich der zu erneuernden Bildung‘ wird in das System eingeordnet, als jenes Element, das der Reform Karls am stärksten das Gepräge seiner Persönlichkeit verlich, freilich in einem seltsamen Gedankengang: weil nämlich die in der griechischen und römischen Welt aufgewachsenen Kirchenväter ‚nicht in Erwägung gezogen‘ hatten, daß es auch außerhalb der antiken Bildung ‚Gold‘ gab, ‚kamen auch die Theologen und Gelehrten,

die nur bei ihnen in die Schule gingen, nicht darauf' (S. 59 f.). Die einzelnen Äußerungen dieser Bemühung um die heimischen Traditionen, um das Recht, die alten Lieder, die deutsche Grammatik, die Monatsnamen, werden auch hier zu Reform und *rectitudo* in Beziehung gesetzt.

Ebenso prinzipiell, wie in dem Buche die Idee der ‚Reform‘ durchgeführt ist, wird der Begriff einer ‚karolingischen Renaissance‘ bekämpft. Wer an ihm festhält, wird im allgemeinen ebensowenig wie der Verf. leugnen, daß diese Erneuerung ein Teil der kirchlich bestimmten Kulturentwicklung des Mittelalters ist; andererseits mag er den Namen einer Renaissance durch bezeichnende Züge: zum mindesten die neue Sorge für die Klassiker und den Charakter eines Teiles der lateinischen Poesie und eines bedeutenden Ausschnitts der karolingischen Malerei und Plastik — von diesen Künsten ist bei Fl. nicht die Rede — zur Auszeichnung vor anderen Epochen gerechtfertigt finden. Er wird einigen der aufgeschlossensten Geister eine neue ästhetische Einstellung, ein gewisses historisches Verständnis, ein antiquarisches Interesse, Bewunderung und Erkenntnisdrang gegenüber den Denkmälern und Überlieferungen des Altertums wie der altchristlichen Zeit zumessen.

Der Verf. zerpfückt in seiner Polemik gegen den Begriff einer karolingischen Renaissance mit Recht die unhistorischen Vorstellungen von der ‚Akademie‘ Karls und erklärt die ‚Akademie‘-Namen aus der *familiaritas* der Kreise (S. 24 ff., 34 ff.). Dagegen hat der Versuch, durch Erhebungen aus Bibliothekskatalogen (der Zeit nach Karl!) das ‚rein quantitative‘ Übergewicht der christlichen und kirchlichen Werke gegenüber den ‚antiken, heidnischen, weltlichen‘ Werken (S. 56) oder gar ihr Zahlenverhältnis 90:1 in einem St. Galler Katalog (S. 114 Anm. 67) in die Waagschale zu werfen, etwas Fragwürdiges an sich. Der Verf. sagt in diesem Zusammenhange: ‚Vergleicht man freilich damit, wie viele der antiken Werke etwa zur Zeit Pippins in den Klosterbibliotheken vorhanden waren, so ist die Zunahme außerordentlich‘ (S. 56). Aus Mangel an Katalogen aus Pippinscher Zeit ist ein solcher Vergleich tatsächlich nicht möglich, und der Satz hat nur rhetorischen Wert.

An eine methodische Frage rührt schließlich die Auseinandersetzung mit den bekannten Versen Modoins vom ‚erneuerten goldenen Rom‘, jenem anderen von der ‚Roma secunda‘ und dem Wort Alkuins vom ‚neuen Athen‘ (S. 94 ff.). Sie werden z. T. abschwächend interpretiert und außerdem durch den Hinweis auf Stellen übertrumpft, die beweisen sollen, daß die Hauptstadt Karls, des ‚neuen David‘, in den Augen der Zeitgenossen zugleich als ein ‚neues Jerusalem‘ erscheinen mußte (S. 98 f.). Von den beiden angeführten Alkuin-Zitaten ist nur das erste, ein biblischer Vergleich, auf Aachen gemünzt; in dem zweiten aber ist eine rein bildliche Umschreibung für die unter Karls Herrschaft stehende Christenheit, von der Alkuin selbst ein Teil ist, beabsichtigt. Das letzte, unter Karls Namen stehende Wort von der ‚*civitas Christi*‘ (ohne Nennung von Jerusalem) ist lediglich eine Variation der häufig überlieferten Allegorie von der ‚*camera Christi*‘. Wenn aber die Forschungen von E. R. Curtius die überaus große Bedeutung der Rhetorik für die literarischen *Topoi* herausgestellt haben, so ist angesichts der noch viel stärkeren Einwirkung von Bibel und Liturgie die Überbewertung eines geistlichen *Topos* unberechtigt.

Nicht einmal um einen *Topos*, sondern um eine glatte Fehlübersetzung handelt es sich bei der erstaunlichen Behauptung, Theodulf lasse Karl ‚selbst die Schlüssel zum Himmelreich anvertraut‘ sein (S. 69, mit Berufung auf *Poetae* I, 524). In dem betreffenden Gedicht aus dem Jahre 800 heißt es aber ausdrücklich: *Petrus* ‚hat die Schlüssel des Himmels‘; ‚er befahl, daß du (Karl) die seinigen (nämlich für die Tore von Rom) besitzen solltest‘. Ich notiere noch die flotte, aber haltlose Behauptung, daß Theodulf den *Martianus Capella*, den ‚Hauptlieferanten‘ der Allegorie, ‚jedenfalls besser kannte als die Angelsachsen‘ (S. 64), die Berufung auf ‚*Notker*

den Deutschen' statt den 'Stammler (S. 97) und die Zuweisung des für Papst Hadrian geschriebenen Dagulf-Psalters zur Hofbibliothek (S. 54).

Hinsichtlich des Wertes in derartiger Methode angelegter Untersuchungen für eine geschichtliche Wissenschaft wird es verschiedene, vielleicht nicht zu verschönernde Ansichten geben. Einhelligkeit aber dürfte darüber bestehen, daß der hohe Anspruch, mit dem die Arbeit auftritt, eine höchst komplexe geschichtliche Erscheinung von einem Begriffe, wie der 'norma rectitudinis', her zu deuten, in der gewissenhaften Prüfung und Interpretation der Quellen seine Ergänzung finden muß.

*Planegg bei München*

*B. Bischoff*

Arsenio Frugoni: Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII (Istituto storico italiano per il medio evo, Studi storici fasc. 8—9) Roma (nella sede dell'Istituto) 1954. X, 198 S. Lire 1800.—.

Die Arbeiten des italienischen historischen Instituts für die mittelalterliche Geschichte nehmen in den letzten Jahren eine immer deutlicher sich abzeichnende Richtung auf die Geschichte der religiösen Bewegungen des hohen Mittelalters, besonders im italienisch-französischen Raum. Auf diese Fragen werde ich im Rahmen meines „Berichtes über die italienische Literatur zur Kirchengeschichte seit 1945“, Teil II, in dieser Zeitschrift noch zu sprechen kommen. Hier genüge einstweilen die Feststellung, daß von den vier Abhandlungen der neuen, sehr zu begrüßenden Serie der „Studi storici“ drei zu diesem Thema sich äußern. In der genannten Studie wendet sich Frugoni seinem Landsmann Arnald von Brescia zu. Glaubte man bisher, nach dem Ausweis der geläufigen Handbücher und den vorhandenen Monographien ein Bild von dieser Persönlichkeit und ihrer Wirkung zu haben, so wird man alsbald bei der Lektüre des neuen Buches eines Anderen belehrt. Der Autor verfügt kaum über neue Quellenstellen, und es geht ihm nicht darum, aus dem Mosaik der spröden Überlieferung und aus dem Vergleichen ihrer Aussagen ein neues Bild zu komponieren. Im Gegenteil: er will diese Vorstellungen rückgängig machen, um in eingehender Analyse jede Überlieferungsstelle einem eingehenden Verhör über ihre Aussagekraft zu unterziehen, mit dem Ergebnis, daß die bisherigen Umriss noch blasser und verschwommener werden. Dafür ist das nun in strenger Prüfung vorgelegte Wissen um so gesicherter. Wir haben es also nicht mit der Revision eines Geschichtsbildes im Sinne einer Umdeutung zu tun, sondern mit der Revision der methodischen Ausgangspunkte.

Eine genaue Untersuchung der Brescianer Quellen ergibt kaum neue Nachrichten, aber eine Klärung des vorhandenen Materials und die Zurückweisung von früheren vorschnellen Identifizierungen. Das große Kapitel über Bernhard von Clairvaux sieht Arnald zunächst als Genossen oder Anhänger von Abälard. Auf der Synode in Sens im Juni 1140, auf der er verurteilt wurde, wird er weniger als theologischer Teilhaber Abälards aufzufassen sein, eher als mit ihm und der von ihm vertretenen und geforderten Idee der Reform Sympathisierender. Bernhard verfolgt den auf seine Bemühungen hin aus Frankreich Ausgewiesenen als lästigen Reformator, Störer der kirchlichen und weltlichen Ordnung und gefährlichen Revolutionär, vor allem bei dessen Versuch, sich im Bistum Konstanz niederzulassen, wie in der Umgebung des Legaten Guido in Böhmen. Arnald ist hier wohl richtig in die damaligen Streitigkeiten zwischen dem Bischof von Konstanz und den „potentes milites“, die sich gegen den Besitz des Bischofs wandten, eingeordnet. Daß Arnald kein spekulativer Theologe, sondern Prediger und Reformator war, ergibt das im folgenden und später noch oft berührte Ereignis der römischen Revolution des Jahres 1146. Hier kann F. aus vielen neuen, darunter auch eigenen Arbeiten zu diesem Thema schöpfen, und man wird es hinnehmen müssen, daß die römische Revolution keine religiöse Seite und in diesem Punkte — zugespitzt formuliert — Arnald keine politische hat. Auch die Ausführungen bei Otto von Frei-

sing wird man nicht mehr ohne Einschränkungen benützen. Nach F. hat Otto kein eigentliches Bild von der Persönlichkeit Arnalds und seiner religiösen Haltung; er weiß nur von der Gefährlichkeit und warnt vor diesem Störer der benefizialen Ordnung in allgemeinen Formulierungen. Die Bezeichnungen der Teilnahme an der römischen Erhebung sind nicht erwiesen, jedenfalls nicht in dem Sinne, daß Arnald zu den Urhebern und Planern des weltlichen Umsturzes gehörte. Es sind zwei verschiedene Schichten: eine weltliche und eine geistliche Reform, und nur für die letztere ist Arnald verantwortlich. Daß seine Bewegung der politischen Entwicklung willkommenen Auftrieb gab, leugnet natürlich F. nicht. So verdient nach ihm die Berichterstattung des Otto von Freising nicht die Bedeutung, die man ihr bisher zugelegt hat; vor allem ist die religiöse Bedeutung Arnalds von ihm nicht richtig erkannt worden.

Das Kapitel über Johann von Salisbury ist etwas ausführlich geraten; doch wird man diese längere Einführung in die Persönlichkeit, Bildung und Haltung des bedeutenden Kurialen und Chronisten begrüßen, ebenso wie die Übersicht über die politische und wirtschaftliche Lage in Rom. Wichtig sind auch hier die Untersuchungen über seine Aussagemöglichkeiten, die vor allem für die Pariser Zeit herausgestellt werden. In die große Diskussion über die Klassifizierung der religiösen bzw. häretischen Bewegungen greift F. hier insofern ein, als er vor einer zu weitgehenden Aufteilung warnt und die Grundhaltung Arnalds auf die seinerzeit von der Kurie geförderte Bewegung der Pataria zurückführt. Schon hier sei darauf hingewiesen, daß unser Autor in späteren Kapiteln einen eigentlichen „Arnaldismus“ für Rom nicht gelten läßt, eher in Oberitalien, wo die Weiterwirkung der patarenischen Vorstellungen in vielen Formen im Stadregiment sich abzeichnet. Das ist wohl eine der wichtigsten Begründungen für das Ziel des Buches: Arnald als religiösen und nicht politischen Reformator zu erweisen. Die Interpretation der Nachrichten bei Boso über die weiteren Schicksale und den Untergang Arnalds zeigen ihn als eine Gestalt von relativ geringer Bedeutung für den Kaiser. Auch die früher oft vorgetragene Ansicht, daß gerade in deutschen Chroniken viel Wichtiges über Arnald stehe, weist F. zurück; nach ihm finden wir in diesem Bereich fast durchweg traditionell typische Formulierungen, die wenig Primäres aussagen. Das in eigenwilligem Stil und manchmal etwas breit geschriebene Buch hat die Persönlichkeit des religiösen Reformators nur in den Umrissen zeichnen können; aber seine große Wirkung auf die Zeitgenossen tritt mit aller Macht hervor. Darum vermittelt die Studie von Frugoni einen tiefen und nachhaltigen Eindruck.

Tübingen

K. A. Fink

Raoul Manselli: *Studi sulle eresie del secolo XII* (Istituto storico italiano per il medio evo, Studi storici fasc. 5) Roma (nella sede dell'Istituto) 1953. VIII, 125 S. Lire 900.—.

Die in der vorhergehenden Besprechung des Buches von A. Frugoni angedeuteten Fragen stehen auch hier im Mittelpunkt des Interesses. Aus der religiösen Bewegung oder auch Häresie des 12. Jahrhunderts sind Peter von Bruys, der Mönch Heinrich (von Lausanne) und die Anfänge des Waldensertums genauer betrachtet. Ein einleitendes Kapitel: „Pietrobrusiani ed Enriciani“ gibt eine ausführliche Übersicht über die zahlreiche frühere Literatur und den Stand der Forschung, wie auch in den folgenden Einzelstudien die historiographische Seite nicht vernachlässigt ist. Für Peter von Bruys gilt nach wie vor als wichtigste Quelle der Abt Peter Venerabilis von Cluny, der als zuverlässiger Berichterstatter angesehen werden kann. Dagegen scheint die Chronologie nach M. bis heute ungenau und unbefriedigend. Nach seinem Vorschlag ist der Traktat des Petrus Venerabilis bald nach 1131 und der Tod des Peter von Bruys etwa in die Jahre 1132/33 anzusetzen. Eine genaue Prüfung der Texte ergibt einen ziemlich radikalen Spiritualismus, der fast alle

äußeren Formen des mittelalterlichen Kirchenwesens zurückweist. Doch hat nach M. die Lehre des Petrus von Bruys mit dem öfters angezogenen sola-fides-Prinzip nichts zu tun. Ebenso wird ein enger Zusammenhang mit den Katharern abgelehnt, wie Petrus von Bruys auch als Vorläufer der Waldenser nicht in Frage kommen soll. Er ist eine Persönlichkeit für sich, mit eigenen Ausprägungen, aber natürlich im Konzert der religiösen Bewegung seit der Gregorianischen Reform deutlich hörbar.

In der großen Scheidung der Geister, die zur Zeit vorgenommen wird, hat M. sich zunächst an anderer Stelle mit der schwach umrissenen Gestalt des Mönches Heinrich (von Lausanne) beschäftigt (Il monaco Enrico e la sua eresia: *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano* LXV, 1953). Bisher unter mehreren Namen auftretend und keiner bestimmten Gegend zugewiesen, scheint der Mönch Heinrich aus dem südlichen Frankreich zu stammen und über eine gewisse Bildung verfügt zu haben. Seine Tätigkeit im Bistum von Le Mans, seine Verurteilung auf der Synode von Pisa 1135 waren besser bekannt; nun kann aber M. aus der von ihm in der vorhin genannten Abhandlung edierten Gegenschrift eines gewissen, wohl nicht näher indentifizierbaren Wilhelm durch die vielen wörtlichen Zitate aus dem Mönch Heinrich dessen Lehre erheben. Damit sind die früheren, mehr indirekten Zeugnisse aus der zeitgenössischen Literatur zwar nicht entwertet, aber doch zurückgeschoben. Die Schrift ist wohl vor 1135 geschrieben und gibt klare Auskunft über die häretischen Ideen des Mönches, so bezüglich der Kindertaufe, der Eucharistie und Ehe, vor allem aber in der Ablehnung der kirchlichen Hierarchie und ihres pompösen Auftretens. Demnach war der Mönch Heinrich also einer der schärfsten Vertreter spiritualistischer Forderungen, nicht in der mehr materiellen Art seines Lehrers Petrus von Bruys, sondern im Rahmen eines theologischen Systems; wenn Schüler von Peter von Bruys, so doch ein sehr selbständiger und in den zahlreichen Formen des frühen Evangelismus eine der stärksten Persönlichkeiten, freilich ohne die Kraft zu organisatorischem Zusammenschluß wie sie Waldes besaß.

Dieses Ziel wurde von Waldes mit großem Eifer verfolgt, wie M. in einem eigenen Kapitel: „il Valdismo originario“ darstellt. Zuerst haben wir wiederum eine vorzügliche Übersicht über die Literatur und den Stand der Forschung; darüber wird an anderer Stelle mehr zu sagen sein. Hier sei nur festgehalten, daß M. in dem Mönch Heinrich den entscheidenden Anstoß für Waldes sieht und die neuen und alten Texte unter diesem Gesichtspunkt zur Aussage bringt. Als neue Elemente kommen hinzu die Laienpredigt und die Forderung der vollkommenen Armut. Mit diesen kurzen Feststellungen seien die Hauptergebnisse dieses bedeutenden Kapitels bezeichnet. Aus den bisherigen Zusammenhängen heraus wird in einem weiteren Kapitel die Beschreibung der häretischen Vorgänge in der Kölner Gegend durch den Prämonstratenser Evervin, Propst von Steinfeld, erklärt; auf diese Vorgänge nahm dann Bernhard von Clairvaux in seinen „Sermones in cantica“ Bezug. Die Beobachtung wird richtig sein, daß Bernhard und seine Zeitgenossen der aufsteigenden Häresie in ihren Kampfmitteln nicht gewachsen waren; erst Dominikus und Franziskus fanden den Weg der Anpassung. Die Arbeit von M. ist ohne Zweifel ein bedeutender Beitrag zur Entwirrung der verschlungenen Fäden in der religiösen Bewegung des 12. Jahrhunderts.

Tübingen

K. A. Fink

Gerhard Schmidt: Die Handhabung der Strafgewalt gegen Angehörige des Deutschen Ritterordens. (= Beihefte zum Jahrb. der Albertus-Universität zu Königsberg/Pr. Heft IV) Kitzingen/Main (Holzner) 1954. VII, 179 S. Kart. DM 12.—.

Trotz der umfangreichen Literatur über den Deutschen Orden, die Rudolf ten Haaf in seiner „Kurzen Bibliographie zur Geschichte des Deutschen Ordens“ (Göt-

tingen 1949) zusammengestellt hat, fehlte es, wie bei den meisten mittelalterlichen Institutionen, noch an Untersuchungen, die uns das eigene innere Leben, gleichsam ihre Innenseite, darlegen. Der Deutsche Orden wurde bisher allzusehr nur als politischer Faktor und nicht auch als Mönchsorden gewürdigt, seine Doppelnatur also nicht genügend berücksichtigt. In höchst dankenswerter Weise hat Schmidt es nun unternommen, einer Anregung von Prof. Dr. Hubatsch (Göttingen) folgend, einen kleinen Ausschnitt aus den Ordensstatuten, nämlich die Strafvorschriften, auf ihren Inhalt und ihre Besonderheit hin zu untersuchen. Daß er gerade das Strafrecht herausgegriffen hat, hat seine tiefe Begründung. Wenn schon die Kenntnis des geltenden Rechtes überhaupt zum Verständnis einer geschichtlichen Epoche stets notwendig ist, so spiegelt zumal das Strafrecht das innere Leben mit allen seinen Schwächen und Kämpfen am deutlichsten wider; es läßt das Verhältnis zwischen Führung und Gefolgschaft, zwischen Vorgesetzten und Untergebenen klar hervortreten und gibt einen Begriff von der Verantwortlichkeit, die im Orden herrschte. Es sei schon gleich bemerkt, daß Schmidt als Jurist die nötige Qualifikation zu einer solchen Arbeit mitgebracht hat, daß er aber darüber hinaus in hervorragender Weise sich mit dem mittelalterlichen Kirchenrecht und mit den Ordensstatuten bekanntgemacht hat. Eben dies verleiht seiner Arbeit den besonderen Wert, daß er seine Untersuchung mit außerordentlich feinem historischen Einfühlungsvermögen durchführt und seinen Gegenstand nicht aus dem natürlichen Zusammenhang herausreißt, sondern ihn in die geistige Umwelt einzuordnen versteht. Er hat sich bemüht, die entsprechenden Bestimmungen der übrigen Orden jeweils zum Vergleiche heranzuziehen, und er hat dadurch interessante Beobachtungen machen können.

Die Statuten des Deutschen Ordens zerfallen in die Regel, die Gesetze und die Gewohnheiten. Als das 1190 vor Akkon gegründete Spital der hl. Maria der Deutschen in Jerusalem im Jahre 1198 sich durch den Beitritt der anwesenden Fürsten und Ritter unter Einbeziehung des Glaubenskampfes von einer reinen Hospitalbruderschaft zu einem Ritterorden umbildete, befolgte die neue Genossenschaft zunächst die Regeln der schon bestehenden Ritterorden, der Johanniter und der Templer. Erst 1244 wurde ihre Regel einer Neuredaktion unterworfen. Die bei den Gesetzen stehenden Strafbestimmungen sind nach M. Perlbachs Untersuchungen (M. Perlbach, Die Statuten des Deutschen Ordens, Halle 1890) zwischen 1228 und 1251 entstanden. Ungefähr die Hälfte der „iudicia“ sind dem Strafrecht der Dominikaner entnommen; das übrige entstammt den Beschlüssen des jährlich zusammentretenden Großen Kapitels und den Gesetzen der Hochmeister. Großen Einfluß hat auch die Templerregel ausgeübt.

Der Verfasser untersucht zunächst die Art des Verfahrens gegen schuldig gewordene Ordensbrüder und macht die Feststellung, daß die Handhabung der Urteilsgewalt bei den Ritterorden völlig anders geregelt ist als bei den reinen Mönchsorden, von denen sie ja sonst vieles übernommen haben. Nicht ein einzelner, der Abt oder Prior oder der Vorsitzende des Schuldkapitels, fällt in den geistlichen Ritterorden das Urteil, sondern der Konvent. Den Grund sieht er einmal darin, daß der Komtur oder der Ordensmeister zwar äußerlich dieselbe Stellung einnimmt wie der Abt oder Prior eines Klosters, innerlich aber seinen Untergebenen anders gegenübersteht. Er ist nicht Vater und Seelenführer, sondern in erster Linie militärischer Führer und Verwalter, der auf den Schutz gegen äußere Angriffe zu achten hat. Das Seelenheil des einzelnen Bruders tritt für ihn hinter der großen Gesamtaufgabe zurück. Die Einzelverantwortung teilt er mit dem Konvent. Wichtiger scheint noch der andere Grund gewesen zu sein, daß es sich bei den Ordensrittern um Adelige handelte, deren Standesbewußtsein mit dem Eintritt in den Orden keineswegs erloschen, sondern im Gegenteil, da sie als die „Zierde der christlichen Ritterschaft“ galten, gestiegen war. Ihr Selbstbewußtsein vertrug es nicht, daß ein Einzelner über sie das Urteil sprach, sondern sie mußten von einem Kollegium von Standesgenossen gerichtet werden. Nur die Knechte wurden, wie die Statuten bestimmen, von dem bestraft, der das Kommando über sie führte,

ohne Mitwirkung des Konvents (S. 49). Anders als in den reinen Mönchsorden, in denen der Abt aus dem Konvent herausgehoben war, unterschied sich der ritterliche Komtur nicht von den übrigen Ordensrittern, die alle adeliger Abstammung waren. Alle Ordensbrüder waren von vornherein gleich. „Das hierarchisch-monarchische Prinzip wich darum einem genossenschaftlichen Grundsatz“ (50). Nur der Priester nahm, nach den Templerstatuten, eine andere Stellung ein. Da er durch seine Weihe über die anderen Menschen gestellt war, beugte sich ihm auch der rittermäßige Mann.

Verfahrensrechtlich sind die Ausführungen des Verfassers über die Beweiserhebung im Strafprozeß von Interesse (50—67). Bei einem Vergleiche zwischen dem im Deutschen Orden geltenden Strafverfahren und den im gemeinen Kirchenrecht angewandten drei Verfahrensarten, dem Akkusationsprozeß, dem Denunziationsverfahren und dem Inquisitionsprozeß, kommt der Verfasser nach eingehender Untersuchung zu der Erkenntnis, daß wohl das Denunziationsverfahren dem Ordensbrauch „am nächsten kommt“ (91).

Im zweiten Teile handelt er von den Strafmitteln im einzelnen. Auch hier versteht er wieder meisterhaft, die mannigfachen Beziehungen zur allgemeinen Bußpraxis der Mönchsorden herauszuarbeiten.

Die Deliktstatbestände sind in vier Gruppen eingeteilt, die sich je nach dem Grade der „Schuld“ (nicht im modernen subjektiven Sinne genommen, sondern nach objektiven Maßstäben bewertet) in die Kategorien der „culpa“, der „gravis culpa“, der „gravior culpa“ und der „gravissima culpa“ abstufen, nach denen die auferlegten Bußen bemessen werden. Besondere Anerkennung verdient das Bemühen des Verfassers um Klärung der oft so schwer greifbaren vieldeutigen Begriffe „disciplina“, „penitencia“, „iuste“ usw., die jeweils ihren speziellen Sinn haben. Für Vergehen der ersten Gattung setzen die Ordensstatuten körperliche Züchtigung und Fasten als Bußen fest. Verrichtung erniedrigender, sonst nur den Knechten vorbehaltener Arbeiten treten verschärfend hinzu. In der zweiten Kategorie wird dem, der sich verfehlt hat, das Recht genommen, Ordenskreuz und Ordenskleid zu tragen, bis er in die Gemeinschaft der Ritterbrüder wieder aufgenommen wird. Für die Fälle der gravior culpa ist die Jahresbuße als Strafe festgesetzt. Ein Jahr lang muß der hierzu verurteilte Ordensbruder mit den Kriegsgefangenen (sclavi) zusammenarbeiten und mit den Knechten, auf der Erde sitzend, essen; dazu muß er dreimal in der Woche fasten; sonntags empfängt er in aller Öffentlichkeit nach dem Evangelium der Konventsmesse seine Disziplin (Geißelung).

In ganz besonders schweren Fällen (gravissima culpa) wird über den Schuldigen auch die Kerker- oder Kettenstrafe verhängt und im äußersten Falle die Ausstoßung aus dem Orden verfügt. Feigheit vor dem Feinde und Überlaufen zu den Sarazenen sind schwerste Vergehen für jeden Ordensritter. Auch die Sodomie wird hierzu gerechnet. Der Ausgestoßene, der nicht mehr würdig ist, Ordensritter zu sein, muß sich in einem anderen Kloster der Buße unterziehen. Verlust der Standesrechte war die schwerste Strafe für ihn.

Ihrem Wesen nach haben die Bußen mehr Medizinal- als Vindikativcharakter. Ihr Zweck ist die Besserung des Sünders. Das gilt selbst für die Strafe des Ausschlusses aus dem Orden, insofern der so Gestrafte in der anderen Klostersgemeinschaft zur Sühne und Besserung gelangen soll. Nur die Strafe des Ausschlusses vom kirchlichen Begräbnis ist als reine Vindikativstrafe zu betrachten. Ihr verfällt jener, der nach seinem Tode des verbotenen Eigentums überführt wird. Selbst wenn er bereits begraben ist, soll er, wie deutsche Stellen der Statuten ausdrücklich verordnen, exhumiert und auf dem Dünger oder auf dem Felde verscharrt werden.

Hinsichtlich der in den Statuten öfters erwähnten körperlichen Züchtigung weist der Verfasser darauf hin, daß sie nie als selbständige Strafe verhängt wird, sondern stets nur als Bestandteil einer anderen Buße vorkommt. Eine entehrende Wirkung scheint sie nicht gehabt zu haben. Sie war in allen Mönchs- und Ritterorden üblich und wurde schon für kleinere Vergehen auferlegt.

In den Hochmeistergesetzen findet oft die (sogar lebenslängliche) Gefängnisstrafe Anwendung, die durch Kettenstrafe verschärft werden konnte. Sie wurde für die Sünde der Sodomie ebenso verhängt wie für Gewalttaten (Totschlag eines Ordensbruders). Wir erfahren, daß sich in jeder Ballei ein bis zwei Gefängnisse befanden (140). Entgegen der von Kraus (Im Kerker vor und nach Christus, 1895, S. 204) vertretenen Ansicht wäre damit einwandfrei nachgewiesen, daß die Gefängnisstrafe trotz ihres ehrenrührigen Charakters auch bei den Ritterorden, wie allgemein im Mittelalter, durchaus üblich war.

Darin liegt der Wert der vorliegenden Studie, daß sie in sorgfältiger Untersuchung sich immer wieder bemüht hat, das Allgemeine und das Typische des Deutschordensstrafrechtes herauszuarbeiten, die ritterlichen Elemente aufzuspüren und sie in Zusammenhang oder in Gegensatz zu dem geltenden Ordens- und Kirchenrecht zu stellen. Für die Kenntnis der inneren Struktur des Deutschen Ritterordens und seiner Verfassung ist dabei manches Wertvolle zutage getreten, wofür dem Verfasser Dank gebührt.

Bonn

A. Franzen

## Reformation

Paul Joachimsen: Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. Hrsg. von Otto Schottenloher. München (Kaiser und R. Oldenbourg) 1951. XXIV, 312 S. geb. DM 15.60.

Das Werk des vor rund fünfundzwanzig Jahren verstorbenen Verfassers nach dem ursprünglichen Manuskript in ungekürzter Fassung herausgegeben zu haben ist kein geringes Verdienst. Die Darstellung machte Aufsehen, als sie 1930 — damals bereits posthum — mit großen durch Rummangel erzwungenen Streichungen in der Propyläen-Weltgeschichte erschien. In einer bemerkenswerten Besprechung sagte Kurt von Raumer bald danach (Zeitwende 8, 1, 1932, S. 468), dieses Vermächtnis J.s werde „als solches fortleben und seine volle Wirkungskraft erst noch entfalten“. Diese Entfaltung scheint jetzt gekommen zu sein. Die Vorzüge der Darstellung sind am temperamentvollsten von Rudolf Stadelmann gewürdigt worden (HZ 144, 1931, S. 566): Dichte, Abgewogenheit, Reife, Dramatik, geistige Zucht, Meisterschaft. Davon ist auch jetzt, nach einem Vierteljahrhundert, nichts abzustreichen. „Knapp, aber bedeutend“ nannte sie (ebenso wie die Stadelmannsche im Handbuch der deutschen Geschichte 1935) K. Brandi (Kaiser Karl V., 2. Bf. München 1941, S. 112). Dem heutigen Benutzer ist damit freilich noch nicht alles gesagt. Deutlicher als im Augenblick des Erscheinens kann heute vielleicht die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Darstellung gesehen, ihr Stand in der Geschichte der Forschung bezeichnet werden. Einen Ansatz dazu enthält die Einführung des Herausgebers der vorliegenden Neuausgabe: O. Schottenloher deutet an (S. XVI f.), daß der Verfasser (geb. 1867) „von Troeltsch zu Holl und auch über Holl zurück zu Ranke“ gegangen sei, daß etwas vom religiösen Subjektivismus der Jahrhundertwende in ihm nachwirke und daß sein Blick auf Luther aus einem kulturellen Humanismus stamme, der „auch das religiöse Problem in sich schließt“. Damit ist über den Standort J.s viel gesagt. Georg Merz hat demgegenüber 1930 hervorgehoben, daß J. sich — „im Gegensatz zum Kulturprotestantismus“ — immer stärker zum „antihumanistischen, unpolitischen, rein religiösen“ Luther bekannt

habe, wobei es für ihn freilich eine offene Frage geblieben sei, welche Bedeutung der Kirche, „auch innerhalb des sozialen Gefüges in der Gegenwart“, zukomme (Paul J. als Lutherforscher und Reformationshistoriker, in: Luther. Vjschr. der Lutherges. 1930, S. 94 f.). Von heute aus gesehen — nach Nationalsozialismus, deutschen Christen und Bekennender Kirche — erscheint J.s Position trotz ihres schweren Ernstes nicht frei von harmonisierendem Kulturvertrauen. Ein paar Bemerkungen zum einzelnen. Es ist die Frage, ob man von „Urtrieben des deutschen Geistes“ sprechen kann (im Zusammenhang mit dem Schwärmertum, S. 219). Nicht befriedigen können J.s Ausführungen über Luthers Kirchenbegriff (S. 89 f., 277); sie gehen daran vorüber, daß Luther nicht nur die unsichtbare, sondern eine sichtbar-unsichtbare Kirche im Sinn hatte („ecclesia . . . apparet visibilis . . . sed tamen . . . nemo eam vidit“, zit. von *H. Bornkamm*, Die Lit. des Augustana-Gedächtnisjahres, ZKG 50, 1931, S. 213). Wenn man diese notwendige Paradoxie festhält, kann man es schwerlich als „das Verhängnis für die Reformation“ ansehen, „daß sie Kirche werden mußte“ (J. fügt hinzu: „Kirche nach dem Vorbild der römischen“, S. 277). Demgegenüber wird man daran festhalten dürfen, daß Luther von der Gemeinde ausging und in ihr den sich immer erneuernden Kern der Kirche sah. Das wird in katholischer Sicht auch von *Lortz* unterstrichen (I, S. 390). Eine Frage: War die Lehre vom leidenden Gehorsam wirklich „die Grundlehre des Luthertums“ (S. 246)? Nach Auffassung des Ref. trifft das weder auf Luther selbst noch auf „das Luthertum“ zu, das vielgestaltiger war, als die traditionelle Interpretation erkennen läßt.

Es war ein glücklicher Gedanke des Herausgebers, den Titel des J'schen Werkes einzuschränken: Die Reformation „als Epoche der deutschen Geschichte“. Dadurch wird die Verkürzung bestimmter Linien gerechtfertigt. Hieße das Buch wie beim ersten Erscheinen „Das Zeitalter der Reformation“, so müßte man in der Darstellung die reformatorischen Vorgänge in mehreren Ländern außerhalb Deutschlands vermissen, besonders in Schweden, das hier in weniger als einem halben Satz erwähnt wird (S. 216). Weder Gustav Wasa noch die Brüder Petri werden auch nur genannt. Aber auch im deutschen Rahmen kommt der Norden und Osten zu kurz. Der Name Herzog Albrechts von Preußen fehlt. Zwar sieht J. in der hier gepflanzten Kirche „die erste große Schöpfung Wittenbergs“, aber die Säkularisierung des Ordensstaats kommt nur in einem Satz im Plusquamperfekt vor: „Am 8. April 1525 war aus dem preußischen Ordensstaat ein weltliches Herzogtum geworden“ (S. 172). Auch das Schicksal Livlands — das damals noch zum Reich gehörte — mit den frühen und starken Bindungen an Wittenberg bleibt jenseits des Horizonts, obgleich es dafür schon lange das umfangreiche Werk *L. Arbusows* gab (Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland, Forsch. z. Reformationsgesch. Bd. III 1919/1921).

Die bibliographischen Hinweise des Herausgebers am Anfang des Buches machen nicht den ganzen Fortgang der Forschung sichtbar. Hier hätte jedenfalls *K. Brandi*, Karl V. (I 1937, II 1941) genannt werden müssen, auch das geistvolle kleine Buch von *H. Schöffler* (1936). Man möchte es auch bedauern, daß hier nicht noch einige Arbeiten aus der Lutherliteratur nach 1945, die mit den angegebenen bibliographischen Hilfsmitteln nicht zu erreichen sind, angeführt worden sind.

J.s Darstellung ist für ein Sammelwerk zur Weltgeschichte geschrieben und verzichtet auf alle Nachweise. Der Herausgeber hat dankenswerter Weise drei Seiten Anmerkungen hinzugefügt, um dem Leser an manchen Stellen weiterzuhelfen. Jeder, der sich um größere Zusammenfassungen für einen weiteren Leserkreis bemüht hat, weiß um das methodologische Problem, das hierin steckt. Trotz der verbreiteten populären Abneigung gegen schwerfällige Apparate ist der Ref. der Meinung, daß Darstellungen, in denen sich gelehrte Arbeit verdichtet, grundsätzlich nicht gezwungen werden dürften, auf die Sichtbarmachung der Fundamente des Wissens zu verzichten. Es müßte ein Stil des Nachweisens und Aufschließens entwickelt werden, der dem Lernenden, für den eine solche Darstellung doch auch

bestimmt sein will, den Zugang und dem Mitforscher die Anknüpfung erleichtert und dem nichtwissenschaftlichen Leser, ohne ihn in der Lektüre aufzuhalten, eine Vorstellung davon vermittelt, wie tief eine verantwortliche Aussage fundiert sein muß.

Göttingen

R. Wittram

Oskar Farner: *Huldrych Zwingli*. Bd. I: Seine Jugend, Schulzeit und Studentenjahre, 1484—1506. Zürich (Zwingli-Vlg.) 1943. IV, 340 S. geb. DM 9.50. — Bd. II: Seine Entwicklung zum Reformator, 1506—20. Ebd. 1946. VI, 488 S. geb. DM 14.— — Bd. III: Seine Verkündigung und ihre ersten Früchte, 1520—25. Ebd. 1954. VI, 615 S. geb. DM 15.—

Der Verfasser, dem kein Kundiger die Berufung zu einem solchen Werk abstreiten kann, legt in den drei vorliegenden Bänden eine umfassende, neue Biographie des Zürcher Reformators vor, deren Vollendung man nur dringend wünschen und erhoffen kann. Was sich auch nur von einer Biographie verlangen läßt, ist hier einwandfrei erfüllt, auch das Desideratum der Form: es wird uns hier ein Werk dargeboten, in dem historischer Stoff wahrhaft Gestalt gewinnt. Der Fachkundige kommt in den zahlreichen Anmerkungen und einigen wichtigen Beilagen unvermindert auf seine Rechnung, während das Corpus des Werkes auch weiteren Kreisen zugänglich bleibt, ohne darüber an Niveau zu verlieren. In jeder Hinsicht: ein gelungenes Werk.

Ein Referat wird vor allem solche Punkte aufzeigen müssen, an denen für die wissenschaftliche Erkenntnis Neues gesagt wird oder bereits gewonnene Einsichten mit neuen Argumenten untermauert werden.

Der 1. Band, der naturgemäß die Zeit bis 1506 behandelt, bietet vor allem insofern Neues, als aus umfassender Kenntnis der Quellen die Umwelt des jungen Zwingli in einer Geprägtheit vor uns ersteht, wie es bisher nicht der Fall war. Unmittelbare Selbstzeugnisse des über sich selbst so verschwiegenen Reformators fehlen bekanntlich fast ganz. Aber um so reichlicher fließen die mittelbaren Bekundungen, die Farner den Schriften Zwinglis wie auch sonstigen Quellen ablauscht. Gewiß ergibt sich dabei nichts durchschlagend Neues. Aber das Bild des jungen Zwingli hat nun alle Unschärfe verloren: es fügt sich in die Ganzheit der Landschaft, des Heimatdorfes, der Familie, später in den weiteren Umkreis der Berner Schule, der Wiener und der Basler Universität ein, sodaß es von da her Konturen und plastische Gestalt gewinnt. Man wird wohl über dem Humanisten Zwingli nie den Bauern vergessen dürfen, und Farner zeigt mehrfach, wie auch das Wirken des Reformators wohl von den bäuerlichen Voraussetzungen seines Charakters her jenen Wechsel von Vorsicht und scharfem Zupacken empfängt, der ihm eigen ist.

Mit dem 2. Band betritt die Darstellung den bis vor ziemlich kurzer Zeit umstrittensten Abschnitt im Lebensgang Zwinglis. Um so eindrucksvoller belegt Farners sehr umsichtige und sehr behutsame Darstellung, wie weit sich die Forschung hinsichtlich der Frage nach den *initia* Zwinglii auf dem Wege zu einem Konsensus befindet. Zwinglis eigene, beharrlich vertretene These, er habe schon 1516 evangelisch gepredigt, wird von Farner verteidigt und zugleich zurechtgerückt: es ist 1516 gewiß noch der *Christianismus renaescens*, der Zwinglis Gedanken bestimmt, noch nicht das paulinisch verstandene und aufgenommene Evangelium; aber in Zwinglis Auffassung des von Erasmus wesentlich herkommenden Reformprogramms kündigt sich Späteres doch schon an, und man darf die Risse innerhalb des erasmianischen Kreises nicht unterschätzen. Farner macht sich völlig von der Versuchung frei, das „Reformatorische“ einzig an Luther oder auch isoliert an Paulus zu messen. Wo dies geschähe, würde die Reformation notwendig verzeichnet werden — dies gilt, wie hier beiläufig bemerkt sei, auch für Calvin,

obwohl dieser Luther unvergleichlich näher steht als Zwingli. Wie man nun aber auch die erasmianisch bestimmten Vorformen der späteren Position Zwinglis beurteilen mag, so bleibt es doch bei dem Urteil, daß Zwingli erst nach dem Pest-erlebnis und nach der Begegnung mit Luthers Schriften „die Entscheidung“ gefunden hat, die wirklich über die Reform hinaus zur Reformation führte (hier hat Arthur Rich die Linien ausgezogen, z. T. etwas anders, als es Farner im 2. Bande tut). Luthers Schriften haben dabei nicht eigentlich auslösende, sondern mehr bestätigende Bedeutung gehabt; der Zürcher hat in Luther den namentlich im Blick auf die Gemeinde überaus wichtigen Anwalt dessen erblickt, was er auch von sich aus im Sinn hatte, und konnte daher um 1520 Luther auch wieder in den Hintergrund treten lassen, ohne damit seinen eigenen Weg und die sachliche Gemeinsamkeit mit dem großen Wittenberger aufzugeben. Jedenfalls ist Paulus und Augustin für Zwingli eher bedeutsamer gewesen als Luthers Einfluß (wobei Farner es nicht unterläßt zu zeigen, daß Augustin erst verhältnismäßig spät für Zwingli zum wichtigsten unter den Vätern geworden ist). Für den Reformator Zwingli zeigt sich, daß er, hierin durchaus der Linie des Zürcher Rates entsprechend und sie mitbestimmend, viel zu sehr Biblizist war, um sich von einer zeitgenössischen Theologie stärker abhängig machen zu können.

Doch sind wir damit schon beim 3. Bande, dessen großartigster Bestandteil eine überaus sorgfältige, sehr viel Neues bietende Analyse der Verkündigung Zwinglis auf der Kanzel ist. Hier wird nun, aus bisher z. T. nicht gedruckten Beständen, auch eine erfreuliche Fülle neuen Materials erschlossen, so z. B. ein kurzes, möglicherweise für eine Themapredigt bestimmtes Manuskript Zwinglis namhaft gemacht, das bisher unveröffentlicht ist und wahrscheinlich zuerst in Teil VI, 2 der Krit. Zwingli-Ausgabe erscheinen wird (nicht der „britischen“, wie es S. 56 heißt). Interessanter sind Mitteilungen aus den Additamenta zu Zwinglis Matthäuskommentar (S. 77 ff.), die nach einer ansprechenden Vermutung Farners Nachschriften von Predigthörern Zwinglis (freilich nicht aus dem Jahre 1519) darstellen; der bei SchSch VI, 395 ff. dargebotene Text beruht auf einem kürzeren, inzwischen verlorengegangenen Manuskript (Anm. zu S. 77). Wesentliches Material wird dann weiter durch Analyse der exegetischen Schriften Zwinglis gewonnen: es ist einleuchtend gemacht, daß ihnen teilweise Predigtreminiszenzen oder gar Predigtmanuskripte zugrundeliegen. Jedenfalls liegt in dem, was Farner S. 27 ff. unter dem Gesamttitel: „Der Sämann“ berichtet, der wissenschaftliche Schwerpunkt des ganzen Werkes, eine wesentliche Erweiterung der bisherigen Erkenntnis: jetzt wissen wir bis in bisher kaum zu ahnende Einzelheiten hinein, was und wie Zwingli gepredigt hat. Was den Verlauf der Zürcher Reformation angeht, so ist zu den Quellen zu sagen, daß Farner mit guten Gründen die bei Bullinger auftretende Nachricht für glaubhaft hält, daß der Zürcher Rat schon im Spätherbst 1520 ein Reformationsmandat erlassen habe (206 ff.). Das wiegt bei Farner um so schwerer, als er sonst vielfach die bei Bullinger auftretende Überlieferung mit Recht skeptisch behandelt. Wichtig ist auch, daß der Zürcher Rat, wenn er die Predigt einzig an die Bibel bindet, in etwa das kanonische Recht hinter sich hat (215; Verweis auf C. 8, D. XI oder C. 2, D. X De accus. V., 1 usw.). Das Ratsmandat zeigt auch die 1520 bei Zwingli selbst deutlich werdende Tendenz, die Zürcher Reformation nicht mit Luther zu identifizieren: man hat einen stärkeren Gewährsmann als ihn und möchte sich nicht ohne Not in die Gefahr bringen, dem Bann über Luther automatisch mit zu verfallen. Es sei bemerkt, daß gerade im Einflußbereich der „reformierten“ Reformation (Zwingli, Buzer, von da her namentlich Hessen) das kanonische Recht auch sonst gern als Stütze herangezogen wird. Die „Tradition“ spielt hier eher eine größere Rolle als bei Luther. Zum Verlauf der Zürcher Maßnahmen kommt grundlegend Neues bei Farner nicht zur Sprache. Wichtig ist, daß Farner immer wieder Anlaß hat, die Vorsicht des Toggenburger Bauernsohnes hervorzuheben, der nichts überstürzt und im Grunde langsamer zu Werke geht als Luther.

Es wurde nur einiges Wenige aus dem schier überwältigenden Reichtum des Werkes hervorgehoben. Es mag als Probe dafür dienen, wieviel Förderung auch die wissenschaftliche Forschung von Farners Werk erfahren kann. Man wird allen Grund haben, dem Verfasser wie der kirchenhistorischen Arbeit zu diesem Werk zu gratulieren.

Göttingen

O. Weber

Roland H. Bainton: Michel Servet. Hérétique et Martyr. 1553—1953. Genf (E. Droz) 1953. 149 S., 8 Abb. sfr. 18.—

John F. Fulton: Michael Servetus. Humanist and Martyr. With a bibliography of his works and census of known copies by Madeline E. Stanton. New York (Herbert Reichner) 1953. 98 S. geb. \$ 8.50.

Sebastian Castellio: De haereticis an sint persequendi. Faksimile-Ausgabe des Drucks von 1554 mit Einleitung von Sape van der Woude. Genf (E. Droz) 1953. XXV, 205 S. kl. 8<sup>o</sup> brosch. sfr. 18.—

Das Erinnerungsjahr 1953 hat, darin den Sinn eines solchen Jahres erfüllend, dazu beigetragen, daß es um die Gestalt des Michael Servet und um sein Geschick nicht still wird. Wie aktuell die Besinnung darauf werden kann, mag das Schlußwort in der Schrift von R. H. Bainton zeigen: „De nos jours, chacun de nous condamne l'intolérance de Calvin . . ., mais nous n'hésitons pas à réduire des villes entières en poussière pour le salut de notre civilisation!“ (Bainton p. 129). Die Warnung E. Wolfs, die Beurteilung des Falles Servet nur ja nicht an dem im Grunde erst einer späteren Zeit zugehörigen Problem der Toleranz zu orientieren (Theol. Aufsätze K. Barth zum 50. Geburtstag, 1936, S. 445), ist dabei (und erst recht bei Fulton) nicht beachtet. Aber man ist schon froh, daß jedenfalls bei Bainton das Problem nicht unter dem Gesichtspunkt behandelt wird, wie „herrlich weit“ wir es in dieser Sache gebracht hätten.

Das Werk von Bainton, wissenschaftlich die bedeutendste Leistung, über die hier zu berichten ist, stellt die französische Fassung einer unter dem Titel „Hunted Heretic“ (Boston, 1953) erschienenen amerikanischen Arbeit dar. Es faßt die ausgedehnte Servetforschung, an der Bainton schon bisher mit Erfolg beteiligt war, zu einer großen Synthese zusammen, in deren Ausgestaltung sich Sachleidenschaft und Besonnenheit eindrucksvoll verbinden. Die Gestalt des „gejagten Ketzers“ wird mit umfassender Sach- und Literaturkenntnis gezeichnet, Ungewisses sehr sorgfältig gegen wissenschaftlich Gesichertes abgegrenzt und die Umwelt — namentlich Basel, Straßburg, Paris, Vienne — in ihrer Differenziertheit deutlich erfaßt (manches hätte durch die Beachtung des großen Werkes von Delio Cantimori über die italienischen Ketzer des Cinquecento noch plastischer werden können). Die Nähe Servets zu Schwenckfeld und über diesen hinweg auch zu Luthers Ubiquitätslehre wird gesehen. Aber um so eindrücklicher wird es, daß auch nicht einer unter all denen, die Servet auf seinen verschlungenen Wegen traf — Oekolampad, Buzer, Schwenckfeld, aus der Ferne auch Melancthon und Calvin, dazu aber auch Erasmus — mit ihm in nähere Beziehungen einzutreten vermochte. So blieb der eigenwillige Spanier im Grunde stets allein: ein Einzelner auch unter all den vielen Spiritualisten seiner Zeit, die die verborgene dritte Konfession des Abendlandes darstellten und die Brücke unmittelbar von der Renaissance zur Aufklärung schlugen. Wie weit dabei islamisch-jüdische Einflüsse mitwirkten, läßt sich auch nach den Andeutungen von Bainton nicht mehr exakt ermitteln. Faßbarer sind die Beziehungen zu den Moderni der Zeit, von deren „Fideismus“ sich Servet zu einem stark synkretistischen Neuplatonismus zurückwendet. Der Charakter Servets wird bei Bainton nicht heroisierend verfarbt. Einzig dürfte zu fragen sein, ob Servets objektiv und subjektiv unwahres

Katholisieren in der Apologie gegen Leonhard Fuchs soviel Verteidigung verdient, wie B. daran wendet (63). Im Blick auf den Genfer Prozeß weist Bainton die Vermutung, Servet habe mit den Genfer „Libertins“ politisch zusammengespield, als nicht zureichend bewiesen zurück, ohne daß freilich seine eigene Erklärung für Servets Kommen nach Genf ganz befriedigen könnte (102 ff.). Daß Servet indessen über Guillaume Guéroult mit dieser Gruppe in Verbindung stand, wird erwähnt (89).

Gegenüber der umfassenden Arbeit von Bainton fällt das Buch von Fulton insofern ab, als hier augenscheinlich die Besonnenheit des Urteils geringer ist. Calvin als „archinquisitor“ (19), als der Mann, der „seinen Feind“ „ermordet“ hätte (36), das sind Werturteile von allzu ferner Warte aus. Indessen hat Fulton in erster Linie überhaupt nicht die Theologie, sondern die Physiologie (sein eigenes Fach) im Blickfeld, und die Mitteilungen dazu gehen z. T. über das hinaus, was sich bei Bainton findet: es geht natürlich insbesondere um die Entdeckung des kleinen Blutkreislaufs, die Fulton mit einleuchtenden Gründen dem Servet als selbständige Leistung beläßt (entsprechend der verbreiteten, aber nicht unbestritten gebliebenen Annahme; Valverde und Colombo sind wahrscheinlich von Servet abhängig und zitieren ihn nicht, weil er als Haeretiker gilt, und umgekehrt ist es unwahrscheinlich, daß Servet davon Kenntnis hatte, daß der Araber Ibn-an-Nafi schon drei Jahrhunderte zuvor die gleiche Entdeckung gemacht hatte). Fulton weist auch darauf hin, daß für Servet diese Entdeckung Element seiner Theologie ist; sie ist ja auch in Servets theologischem Hauptwerk, der Christianismi Restitutio ausgesprochen. Sehr förderlich ist die Servet-Bibliographie, die Fultons Buch beigegeben ist.

Eine besonders willkommene Frucht der Erinnerung an Servet ist die Faksimile-Ausgabe der Schrift von Castellio. Das Original ist überaus selten; eine wissenschaftliche Edition fehlt. So ist der Forschung mit diesem Druck ein sehr wertvoller Dienst getan. Die sorgfältige Einleitung und die beigefügten Anmerkungen bewirken, daß eine fachgerechte Edition nun kaum mehr nötig ist.

Mit dem Namen des Michael Servet verbindet sich zwar wahrlich nicht die einzige, aber doch eine der betrüblichsten und aufrüttelndsten Erinnerungen an eine Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche, die dem Wesen des „konstantinischen Zeitalters“ entsprach. Man kann schwerlich sagen, sie sei überwunden. Insbesondere hat sich gezeigt, daß — wenn schon von Toleranz die Rede sein soll — die säkularisierte Welt nicht weniger intolerant sein kann als die in ihrer Welt herrschende Kirche. Aber das rechtfertigt die Kirche nicht.

Göttingen

O. Weber

Erwin Iserloh: Der Kampf um die Messe in den ersten Jahren der Auseinandersetzung mit Luther (= Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubenspaltung. Vereinsschriften der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum 10) Münster i. W. (Aschendorff) 1952. 60 S. kart. DM 3.50.

Eine Schrift von sechzig Seiten Umfang über einen Gegenstand wie den des Kampfes um die Messe in der frühen Reformationszeit kann nicht alle Erwartungen erfüllen, die der Titel weckt. Dennoch ist der Ausschnitt aus dem weiten Stoffbereich, wie ihn uns I. bietet, eine sehr dankenswerte und anregende Sache. Der Verf. geht von der (in dieser Kürze natürlich nicht beantwortbaren) Frage aus, wie die so plötzlich und weithin erfolgende „Abschaffung“ der Messe im Anfangsjahrzehnt der Reformation zu erklären sei. Stürzte hier nur, was längst überlebt war? Er schildert dann, hauptsächlich an Hand einiger gut ausgewählter Lutherzitate, den Angriff auf die Messe (9 ff.) und — ebenso knapp zusammenfassend — die katholische Abwehr, die nach des Verf. Meinung, hätte sie sachgemäß sein sollen, das Mißverständnis der Messe als eines neuen Opfers neben dem Opfer am

Kreuz hätte erweisen müssen, eine Aufgabe, zu deren Bewältigung bei den in Frage kommenden Männern die theologischen Voraussetzungen nicht gegeben gewesen seien (11 ff.). Der Verf. führt dann in sieben Sonderkapiteln das einschlägige Schrifttum (Murner, Emser, Heinrich VIII., Cochlaeus, Schatzgeyer, Mensing und Eck) vor, wobei er bemüht ist, den Rahmen eines bloßen Referats durch eine Klärung der verschiedenen theologischen Motive der einzelnen Luthergegner und eine Würdigung ihrer persönlichen Eigenart zu durchbrechen. „Eine hinreichende Antwort“ hätten sie alle, abgesehen von Schatzgeyer, der in der Tat moderne katholische Gedanken vorwegnimmt, „Luther . . . auf seine Schwierigkeiten“ (aber der Verf. spricht wirklich *davon* und nicht von der Böswilligkeit eines Ketzers!) nicht gegeben. Wohl aber hält I. eine Verständigung herüber und hinüber in der heutigen Situation (es wird erfreut auf Asmussens „Abendmahl und Messe“ hingewiesen) durchaus für möglich. Man mag darüber verschiedener Meinung sein. Den Beweis dafür, daß eine umfassende und in die Tiefe gehende Darstellung des Kampfes um die Messe im 16. Jahrh. kirchen- und dogmengeschichtlich wie systematisch ein wichtiges und erleuchtendes Unternehmen sein könnte, hat der Verf. durch seine Vorstudie jedenfalls erbracht; und für den Geist, in dem eine solche Arbeit zu geschehen hätte, hat er ein schönes Beispiel gegeben.

Mainz

W. Jannasch

Johann Fabri: *Malleus in haeresim Lutheranam* (1524), hrsg. von Anton Naegele, z. T. ergänzt von Fr. Heyer, 2. Halbbd. (= *Corpus Catholicorum* 25/26). Münster i. W. (Aschendorff). 1952, 568 S., brosch. DM 35.—

Hubert Jedin: *Joseph Greving (1868—1919). Zur Erinnerung an die Begründung der „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte“ im Jahre 1905* (= *Katholisches Leben und Kämpfen im Zeitalter der Glaubensspaltung*, H. 12). Münster (Aschendorff) 1954, 65 S., 1 Tafel, kart. DM 3.60.

Hubert Jedin: *Contarini und Camaldoli*. Rom (Edizioni di Storia e Letteratura) 67 S. (= *Estratto dall'Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, vol. II, 1953).

1941 hat L. Helbling O.S.B. in Heft 67/68 der *Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte* mit Beiträgen zur Lebensgeschichte Johann Fabris, des Konstanzer Generalvikars und späteren Bischofs von Wien (1478—1541) erstmals in größerem Umfang das biographische Material bereitgestellt, freilich noch ohne zu einer deutlichen Profilierung des Kirchenmanns und gelehrten, auch humanistisch gebildeten Theologen zu gelangen. Gleichzeitig begann der krankheitshalber seit 1925 im Ruhestand lebende ehemalige Gymnasialprofessor in Schwäbisch Gmünd, der sich auch als Kulturhistoriker nicht nur seiner schwäbischen Heimat ausgewiesen hat, Anton Naegele, im C.C. das theologische und polemische Hauptwerk Fabris mit erstaunlich eingehender Kommentierung herauszugeben. Es erschien 1941 der erste Halbband mit den vier ersten Traktaten dieser geradezu ausschweifenden Auseinandersetzung um die Primatsfrage. Die Fortsetzung fiel, nahezu ausgedruckt, einem Bombenangriff auf Münster zum Opfer, leider auch ein Teil des Mskr., der noch nicht gesetzt war. Auf Grund geretteter Korrekturfahnen und in mühsamer Nacharbeit für die S. 465 ff. des vorliegenden Bandes hat dann Fr. Heyer (Bonn) nach dem Tode Naegeles 1947 zunächst die Fertigstellung der Textausgabe übernommen und die restlichen sieben Traktate des ganzen Werkes nunmehr erscheinen lassen, die gesamte Arbeit von Naegele revidiert und bereits für die nachgearbeiteten Partien von S. 465 an ergänzt. Weitere Ergänzungen, die umfangreichen Indizes und Register sowie die von Naegele noch nicht niedergeschriebene Einleitung sollen in einem Nachtragsheft erscheinen. Die bis jetzt vorliegende Ausgabe ist

editionstechnisch eine mustergültige Leistung und der Ertrag sehr entsagungsvoller Arbeit. In seiner überaus schwerfälligen und zitatereichen Auseinandersetzung mit Luthers Resolution zu seiner dreizehnten Leipziger These — Traktat IV macht insofern eine Ausnahme, als er im Exkurs sich mit der Schrift „*Quare Pontificis Romani et discipulorum eius libri . . . combusti sint*“ (WA 7, 161 ff.) beschäftigt — führt Fabri das ganze Arsenal der gegen Luther aufgebottenen theologischen und kanonistischen Argumente in der Frage des Papsttums vor. Die eigentliche Linie der sachlichen Auseinandersetzung mit Luther wird dadurch fast unsichtbar und das Ganze hinterläßt den Eindruck einer etwas resignierten Hoffnungslosigkeit des Bemühens, mit bloß gelehrter Argumentation sich der neuen Bewegung wirksam entgegenzustellen. Sobald eine dringend nötige kritische Edition der Leipziger Disputation und der hiehergehörigen Lutherana vorliegen wird, wird man die beiden Positionen in dem theologischen Meinungsstreit erst richtig würdigen und Luthers eigene wissenschaftliche Rüstung zu ihm, in der er zunächst gegen Eck auftrat, abschätzen können. Die vorliegende Ausgabe wird auch für diese noch ausstehende Aufgabe gute Dienste leisten. Es ist auf jeden Fall zu begrüßen, daß die Leitung des CC die Mühe nicht gescheut hat, ein so voluminöses Stück reformationszeitlicher Polemik in so eindringender Bearbeitung kritisch herauszugeben. Den aufrichtigen Dank der Forschung haben Naegele und Heyer unstreitig verdient. Daß statt des geläufigen Siglum WA bei der Zitierung Luthers das umständliche LWW verwendet wird, wird man in Kauf nehmen. Allmählich sollte da eine allgemein gültige Vereinheitlichung der Sigla sich durchsetzen, gerade auch im Interesse der gemeinsamen Arbeit katholischer und protestantischer Forschung an den historischen Problemen des 16. Jahrhunderts.

Die Biographie Fabri's zu schreiben hat schon 1896 L. Pastor dem jungen J. Greving vorgeschlagen. Greving hatte andere Pläne. So kam es nicht dazu, aber er hätte fraglos mit lebhaftem Interesse die Arbeit von Naegele begleitet und gefördert. H. Jedin hat nun in seiner schönen Lebensskizze Gestalt und Gelehrten-schicksal des Begründers der Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte und der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum (1917) im 12. Heft der dritten Publikationsreihe, der Vereinsschriften dieser Gesellschaft (seit 1930) gezeichnet und dadurch diesem nach menschlichem Ermessen zu früh heimgerufenen Forscher ein eindrucksvolles Denkmal gesetzt. Die bisher 27 Bände des CC, die 79 Hefte der RST — und auch die Vereinsschriften dürfen — neben den eigenen Arbeiten Grevings — als Zeugnis jener Energie gewertet werden, die Greving bis zur Erschöpfung in sein Lebenswerk gesteckt hat, und die es wiederum ausstrahlt. Von Anbeginn an lag ihm dabei daran, an der reformationsgeschichtlichen Forschung beide Konfessionen gemeinsam zu beteiligen. Er fand zunächst, abgesehen von W. Köhler, im protestantischen Lager bedauerlich wenig Verständnis dafür. Inzwischen dürfte sich das manches geändert haben. Verfolgt man in der auf Grund des umfangreichen Briefnachlasses Grevings geschriebenen Skizze die Behutsamkeit und Umsicht, die ganze sachkundige und vornehme Art der Begründung von RST und CC, dann begreift man das starke Echo, das auch der Plan des CC sogar mitten im ersten Weltkrieg auf katholischer Seite vor allem fand, und kann nunmehr nur mit dankbarerer Bewunderung die Zielstrebigkeit und Entschlossenheit Grevings, wenn auch nachträglich, auf protestantischer Seite anerkennen. Zugleich zeigt sich ein lehrreiches Bild der deutschen Wissenschafts- und Universitäts-geschichte in den beiden ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts.

Jedin hat im Zusammenhang mit seinen reichen Arbeiten zur Vorgeschichte und zur Geschichte des Tridentinums in Heft 9 der Reihe Katholisches Leben und Kämpfen usw. Kardinal Contarini als Kontroverstheologen behandelt. Eine ältere, bereits 1945 abgeschlossene Studie gilt dem jungen Contarini und gibt überraschende und wichtige Aufschlüsse für seine immer wieder besonders reizvolle theologische Haltung gegenüber der Reformation. Abgesehen von dem 1516 erschienenen Bischofsspiegel C.s. „*De officio episcopi*“, war aus der Jugendzeit des

zum Kardinal erhobenen Laien wenig bekannt. Jedin hat aus dem Briefnachlaß der venezianischen Freunde T. Giustiniani und V. Quirini im Archiv der Camaldulenserkongregation von Monte Corona, heute in Sacro Eremo Tuscolano bei Frascati 30 Originalbriefe C.s aus der Zeit zwischen 1511 und 1523 herausgeholt und mit Kommentar abgedruckt. Es sind geistliche Briefe eines Laien an seine Freunde im Kloster, an die Männer, die um eine Reform des Camaldulenserordens bemüht sind. In diesen Briefen spricht sich C.s religiöse Haltung ganz unmittelbar aus, ein Ringen, das nicht ins Kloster führt, sondern zum Dienst Gottes in der Welt. Von diesem Ringen um wahres Christentum her eröffnet sich C. ein gewisses Verständnis für Luther und zugleich zusammen mit anderen Freunden, darunter Tiepolo, der Wille zur katholischen Selbstreform; daß und wie C. dann in diese Reformbewegung auf dem Hintergrund der Renaissance eingreift, bis hin zum Regensburger Buch 1541 dürfte hier seinen tragenden Grund haben. So bietet sich ein neuer und wertvoller Einblick in die Anfänge dieser katholischen Reform, die auch hinter dem Tridentinum steht.

Göttingen

E. Wolf

Quellen zur Geschichte der Täufer. IV. Band: Baden und Pfalz, hrsg. von M. Krebs (= Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Bd. XXII). Gütersloh (Bertelsmann), 1951. XVI, 574 S., brosch. DM 36.—; geb. DM 38.50.

Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte. Viertes Band: Wiedertäuferakten 1527—1626, bearb. nach W. Köhler, W. Sohm, Th. Sippell von G. Franz (= Veröff. d. Hist. Kom. f. Hessen u. Waldeck, 11, 4). Marburg (N. G. Elwert), 1951. XXII, 574 S., brosch. DM 26.—.

Paul Peachey: Die soziale Herkunft der Schweizer Täufer in der Reformationszeit. Eine religionssoziologische Untersuchung (= Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins, Nr. 4). Karlsruhe (H. Schneider), 1954. 157 S., brosch. DM 6.—.

Unter der Leitung von Hans von Schubert hat der Verein für Reformationsgeschichte 1920 mit der Sammlung und Edition der Täuferakten nach einem Gesamtplan begonnen und damit auf die Täufer als die „Stiefkinder . . . auch der Forschung“ nachdrücklich und wirksam hingewiesen. Zehn Jahre später erschien in den QFRG als Bd. 13 der erste Band der „Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer“ (wobei man diese wenig glückliche Benennung zunächst beibehielt), von G. Bossert Vater und Sohn für Württemberg bearbeitet; 1934 folgten entsprechende Arbeiten für das Markgraftum Brandenburg (= Bayern, 1. Abt., QFRG Bd. 16) von K. Schornbaum, und 1938 veröffentlichte Lydia Müller eine erste Urkundensammlung vor allem für Mähren: Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter (= QFRG Bd. 20). Über die gleichzeitig lebhaft in Gang kommende Täuferforschung berichteten W. Köhler (ARG 37, 1940, 93 ff.; 38, 1941, 349 ff.; 40, 1943, 246 ff.) und E. Teufel (ThR, NF 13, 1941, 20 ff. 103 ff. 183 ff.; 14, 1942, 27 ff. 124 ff.; 15, 1943, 56 ff.; 17, 1948, 161 ff.; 20, 1952, 361 ff.).

1936 hatte der Mennonitische Geschichtsverein beschlossen, den Druck der Täuferakten finanziell zu unterstützen, aber der zweite Weltkrieg ließ dann mancherlei ins Stocken geraten, wie etwa die Bearbeitung der elsässischen Akten durch J. Adam und die Arbeiten von Chr. Hege an den schweizerischen Akten. Er hat auch einiges sehr wertvolle Material vernichtet. 1948 ist dann vor allem dank der Initiative der Mennoniten und E. Teufels diese ganze Arbeit wieder neu in Gang gebracht worden, auch unter Beteiligung des VRG, und ein Ausschuß für die Edition der Täuferakten neu gebildet worden (Harold S. Bender, E. Crous, E.

Teufel, H. Bornkamm, dazu noch C. Krahn und M. Krebs). Seit 1951 zeigen sich bereits die Früchte des neuen Ansatzes: der 4. Band der „Quellen zur Geschichte der Täufer“, wie diese Reihe jetzt innerhalb der QFRG heißt, für Baden und Pfalz, bearbeitet von Staatsarchivrat *Dr. M. Krebs*, ferner als 5. Bd. Bayern, 2. Abt., Reichsstädte in Bayern, bearbeitet von *K. Schornbaum*, und in den Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck als 4. und zunächst vorweggenommener Band der „Urkundlichen Quellen zur Hessischen Reformationsgeschichte“ die „Wiedertäuferakten“ 1527—1626, hrsg. von *G. Franz*. 1952 erschien der erste Band der „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“, bearb. von *L. von Muralt* und *W. Schmidt*, nachdem das einschlägige Material für Basel bereits in der großartigen „Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation“ (I—VI, 1921/50) vorgelegt worden war. Nach den bestehenden Plänen sind demnächst zu erwarten: der zweite Band der Glaubenszeugnisse oberdeutscher Taufgesinnter (*L. Müller*); der Druck der noch einer Überarbeitung bedürftigen Sammlung *J. Adams* für das Elsaß; der zweite Band der Württembergischen Täuferakten; ein Band Niederrheinische Akten und — auf Grund der Vorarbeiten von *P. Dedic* — ein Band Österreichische Täuferakten. Hinter diesem verheißungsvollen Aufschwung der Arbeit, die der Täuferforschung eine breite Basis bereiten, steht die Unterstützung durch das amerikanische Mennonitentum und das lebhaftere Interesse seines theologischen Beraters, *Prof. Harold S. Bender* in Goshen, Indiana.

Ähnlich wie der erste Band der Württembergischen Akten, der durch die in ihm enthaltene Reichsgesetzgebung gegen die Täufer zwischen 1528 und 1551 zugleich für alle sonstigen Bände als Ergänzung wichtig ist, hat *M. Krebs* in seiner Ausgabe der *badisch-pfälzischen Akten* die Texte wieder stärker im vollen Wortlaut aufgenommen und das Regest zurücktreten lassen. Man kann das nur begrüßen. Die insgesamt 644 Stücke sind nach Gruppen geordnet: weltliche Territorien (468), Städte (73), geistliche Territorien (163). Sie werden zumeist ohne eingehendere Kommentierung wiedergegeben. Namen-, Wort- und Sachregister sind angefügt. Das Ganze ist der Ertrag einer 1921 vom ehemaligen Straßburger Stadtarchivar *D. Winkelmann* begonnenen sorgfältigen Durcharbeitung der Karlsruher und Speyrer Archivalbestände und einiger entlegener Sammlungen. Die Ausbeute ist verglichen mit dem württembergischen Material relativ gering und nachweislich lückenhaft, eine Folge der mannigfachen Kriegsschicksale des oberrheinischen Gebiets. Was fehlt, läßt sich aus einzelnen Stücken ziemlich genau ermitteln. Verhältnismäßig am besten ist der Bestand für Kurpfalz erhalten. Von den bereits 1571 gedruckten Verhandlungen des Frankentaler Religionsgesprächs werden nur einige Stücke, die sich handschriftlich im Münchner Archiv fanden, abgedruckt; das umfangreiche Protokoll bleibt einer späteren Sonderveröffentlichung vorbehalten. Besonders lehrreich ist die im Kemptener Stadtarchiv von *K. Schornbaum* aufgefundene Korrespondenz der badischen Regierung mit den Nachbarterritorien im Jahr 1566 (Nr. 41 ff.) und das Gutachten der Durlachischen Räte von 1570, das jedenfalls für die Markgrafschaft ein weit längeres Beharren des Täufertums nachweist, als man bisher annahm (Nr. 49). Auch die Denkschrift des Pfälzischen Kanzlers *Florenz von Venningen* (Nr. 133) ist hervorzuheben. Für den oberen Rheinwinkel muß man die schon gen. Basler Aktenpublikation zur Ergänzung heranziehen.

Das Bild, das sich aus den vorgelegten Dokumenten für die Ausbreitung des Täufertums und für seine soziologische Struktur erheben läßt, zeigt, daß in den badisch-pfälzischen Gebieten die Täufer ziemlich verstreut und vereinzelt begegnen. Die Zahl geschlossener Gemeinden scheint gering gewesen zu sein und sich wesentlich in den Nachbargebieten von Basel und Straßburg zu finden. Es handelt sich im großen Ganzen um ein ländlich-kleinbürgerliches Täuferwesen, in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhs. durch Hutterische Propaganda gestaltet und belebt, in der Auseinandersetzung mit den vordringenden calvinischen Einflüssen in seinem

unliterarischen, biblizistischen und kirchenkritischen Charakter zu eindrucksvoller Bestimmtheit des Zeugnisses gedrängt. Es ist immer wieder ziemlich brutal unterdrückt worden, worin sich neben jenen calvinischen Momenten auch die auffallende Unsicherheit der Obrigkeit gegenüber dem Täuferturn ausgewirkt haben mag, die sich in Württemberg und Hessen wiederholt Rat holte.

Im Vergleich damit zeigt der *Hessische Band* besonders aufschlußreich das kluge und geduldige Verhalten des Landgrafen Philipp, seine erstaunliche Gewissenhaftigkeit und Menschlichkeit. Dieser Band hat wie fast alle hierhergehörigen Bände eine lange Vorgeschichte. Schon 1904 begann W. Köhler mit der Sammlung des Materials zur Hessischen Reformationsgeschichte; 1911 setzte W. Sohm diese Arbeit fort, die nach langer Unterbrechung 1938 von Th. Sippell wieder aufgenommen wurde und schließlich seit 1947 von G. Franz im Zusammenhang mit den eigentlichen Reformationsakten für 1525—1567 einigermaßen abgeschlossen werden konnte. Sippell hatte die Täuferakten gesondert herausgenommen, deren Druck bis 1948 zurückgestellt wurde und dann dank der Finanzierung durch das amerikanische Mennonitentum schließlich zustandekam. Dabei wurden die räumlichen und zeitlichen Grenzen der bisherigen umfassenden Vorbereitungsarbeiten insofern überschritten, als sich G. Franz mit Recht nicht auf die Landgrafschaft beschränkte, sondern den ganzen heutigen hessischen Raum einbezog und zeitlich bis 1626 heraufging. Das Ziel der Vollständigkeit ist annähernd erreicht, zumal auch einiges aus dem von Lenz herausgegebenen Briefwechsel des Landgrafen und einiges aus P. Wapplers Arbeiten zur Geschichte des Thüringischen Täuferturns wieder abgedruckt worden ist, so das wichtige Bekenntnis des Melchior Rinck. Bei den insgesamt 231 z. T. sehr umfangreichen Stücken ist vom Regest erfreulich sparsam Gebrauch gemacht worden. Ein Register der Namen und ein Glossar fördern die Benützung; allerdings hätte der „Namenweiser“ die Auffindung einzelner Stücke durch eine etwas glücklichere Anlage sehr erleichtern können. Die Kommentierung ist mehr als zurückhaltend und macht wiederholt den Eindruck des bloß Zufälligen. Im ganzen läßt dieser Band die Täufergeschichte für rund hundert Jahre in einem Territorium beobachten, dessen Landesherr die harte anti-täuferische Gesetzgebung des Reiches nach Möglichkeit nicht exekutierte. Umso deutlicher werden da die inneren Spannungen im Täuferturn und besonders die Verhältnisse zwischen ihm, der evangelischen Bewegung und den Hutterern in Mähren sichtbar. Auch die Frage nach etwaigen lehrmäßigen Zusammenhängen mit dem Ketzertum des ausgehenden Mittelalters, die Eigentümlichkeiten außerhessischer Gruppen, die nach der Münsterer Katastrophe nach Hessen fliehen, die entscheidende Rolle führender Gestalten (Melchior Rinck, Hans Bott, Peter Tesch, Matthias Hasenhan, Hans Pauli „Kuchenbecker“), die Bemühungen um kirchliche Abfängung der Bewegung und vieles andere mehr läßt sich gut ablesen. Zu den wichtigen Stücken gehört Hans Paulis „Bekenntnis der Schweizer Brüder in Hessen“, S. 404 ff. samt den Gegenschriften (S. 441 ff.) und Paulis Refutation, S. 463 ff.

Es ist naturgemäß, daß derartige umfangreiche und zuverlässige Urkundensammlungen geradezu nach Auswertung rufen und sie alsbald angeregt haben, namentlich soweit es sich um Arbeiten auf der Basis eines statistisch aufzunehmenden Materials handelt. So hat P. Peachey in einer von F. Blanke angeregten Dissertation mit den dringlich erwarteten religionssoziologischen Untersuchungen zur Täufergeschichte begonnen und für einen landschaftlich umgrenzten Ausschnitt die Fragen der sozialen Herkunft, der beruflichen Schichtung, der sozialen Motive, der Entstehungsherde und der Ausbreitungsformen und — sehr knapp — auch der sozialetischen Ideale näher geprüft. Ein Verzeichnis sämtlicher erfaßter Schweizer Täufer zwischen 1525 und 1540 gibt genau die Grundlage der Untersuchungen an. Ihr Ergebnis stellt einen wertvollen Beitrag zur Klärung der Frage dar, ob und inwieweit das Täuferturn als sozialrevolutionäre Bewegung zu gelten habe. In gewisser Übereinstimmung mit dem neueren reformationsgeschichtlichen Urteil stellt auch P. fest, „daß das Täuferturn nicht in erster Linie eine Sozial-

bewegung“ war. Gerade daß zunächst die täuferischen Ideen bei Geistlichen, Akademikern und Bürgern Anklang fanden und erst nach dem Bauernkrieg rasch diese Schichten verloren und sich nicht ohne gewisse Erstarrung wesentlich in den bauerlichen und kleinbürgerlichen Kreisen auswirkten, bestätigt den primär religiösen Charakter der Bewegung. Der sozialrevolutionäre Einschlag wird von P. in dem aus der persönlichen Entscheidungsforderung sich ergebenden Protest gegen das geistlich-weltliche corpus Christianum abgeleitet, der in den reformatorischen Gebieten diesen Restbestand des nicht völlig aufgelösten mittelalterlichen Gesellschaftsbildes in einer eigentümlichen „volkskirchlichen“ Verdichtung umso schroffer trifft. Am Problem Taufe und Gesellschaft, Kindertaufe und corpus Christianum (und analog beim Problem des Eides), anders gesagt: an der differentiellen Beurteilung der konstantinischen Wende und allgemein in der radikalisierten Fragestellung „Kirche und Welt“ und an der Bemühung um eine Neugründung der christlichen Gemeinschaft, in der dadurch bestimmten neuen Zusammenordnung älterer Elemente der Kritik und des Protestes sowie genauer reformatorischer Erkenntnisse gewinnt das Täuferium für die Sicht der neuen Landeskirchen den die Gesellschaft in ihrem gottgewollten Bestand bedrohenden Charakter. Das Interesse der Reformation an der Ordnung des weltlichen Regiments, am „Staat“ — in mannigfachen Variationen — muß sich gegen den täuferischen Individualismus und Universalismus zugleich, muß sich gegen die Ideale einer obrigkeitfreien Gesellschaft mit allen Mitteln wehren. — Das sind gewiß nicht gänzlich neue Erkenntnisse, aber sie werden durch die spezielle religionssoziologische Untersuchung erheblich erhellt. Ebenso die Frage des „Untertauchens“ des Täuferiums in der geistesgeschichtlichen Gesamtentwicklung durch den Hinweis darauf, daß die Abdrängung in wesentlich unliterarische Schichten, die damit verbundene Verengung und Erstarrung der täuferischen Botschaft — wahrscheinlich recht verhängnisvoll — eine positiv-kritische Mitwirkung am Aufbau einer protestantischen Gesellschaftsordnung verhindert oder zumindest stark verzögert hat.

Für die Entstehungsgeschichte des täuferischen Kirchenbegriffs in der Auseinandersetzung mit der Reformation Zwinglis sei hingewiesen auf die kurze eindringliche Studie von F. Blanke: „Die Vorstufen des Täuferiums in Zürich (1523 bis 1525)“, Mennonit. Geschichtsblätter NF Nr. 5, 10. Jahrg. 1953, S. 2 ff.

Göttingen

E. Wolf

Herbert Helbig: Die Reformation der Universität Leipzig im 16. Jahrhundert (= Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 171. Jahrgang 60, Heft 1/2). Gütersloh (Bertelsmann) 1953. 141 S., brosch. DM 12.—.

Nach einer kurzen Einleitung über die scholastische Universität des 15. Jahrhunderts wird in 4 Kapiteln der Weg der Universität Leipzig im Reformationszeitalter geschildert: die Zeit Herzog Georgs, der Übergang zur Reformation unter Herzog Heinrich dem Frommen, die Neufundierung unter Herzog Moritz, endlich die Festigung des sächsischen Kirchenstaats und der Einbau seiner Universität unter Kurfürst August bis zum Sturz des Kryptocalvinismus, zur Durchführung der Konkordienformel und dem Beginn der protestantischen Scholastik. Das Detail ist sauber registriert, aber der Verfasser sucht mehr die Übersicht als die Einzelheiten, sodaß die Kategorien (Reformkatholizismus, Humanismus, Reformation) und die vielen Einzelgestalten (wie z. B. Camerarius, Moselanus, Bonner, Andreaä, von den kleineren Aesticampianus, Alesius, Rhaeticus, Pfeffinger, Peucer) nicht so anschaulich werden, wie es der Leser wohl wünschen möchte. Abgesehen vom rein Chronistischen fesselt den Leser die Problematik der Universitätsreform und ihre Verflechtung mit der allgemeinen politischen und geistigen Lage. Den Kirchenhistoriker interessiert das Gegeneinander und spätere Nebeneinander von

Wittenberg und Leipzig und die Aufnahme und Verarbeitung der Wittenberger Gedanken in der im Ganzen konservativen Leipziger Atmosphäre. Daß auch in diesem Zusammenhang Melancthon (dessen Gegensatz zu Luther nicht weiter nachgegangen wird) als der eigentliche Träger der Reformation erscheint, macht dessen historische Bedeutung wieder einmal eindrucklich, zeigt aber doch auch die Problematik des endlich Erreichten. Die Verbindung von Scholastik, Humanismus und Reformation enthält neue Probleme, die hier nicht mehr untersucht werden.

Bonn

E. Bizer

## Territorialkirchengeschichte

Wichmann-Jahrbuch 1953. Im Auftrage des Diözesangeschichtsvereins Berlin herausgegeben von B. Stasiewski. Berlin (Morus-Verlag) 1953. 160 S. brosch. DM 5.50.

Nach 17jähriger Pause erschien erstmalig wieder das Wichmann-Jahrbuch des Diözesan-Geschichtsvereins Berlin. Diese auf eine Anregung Dr. Carl Sonnenscheins im Jahre 1928 gegründete Vereinigung hat unter der Leitung Dr. Karl-Heinrich Schäfers bis zur gewaltsamen Unterdrückung durch den Nationalsozialismus im Jahre 1936 eine ausgezeichnete literarische Tätigkeit entfaltet, die in den seit 1930 erschienenen Wichmann-Jahrbüchern ihren Niederschlag gefunden hat. Als Ziel hatte sie sich gestellt, die katholische Vergangenheit der Mark im weiteren Sinne wissenschaftlich zu erforschen, vor allem Gestalten und Einrichtungen der Vergessenheit zu entreißen, die für die Wiederbelebung des Katholizismus in der Mark bis in die Vergangenheit bedeutungsvoll waren.

Krieg und Zusammenbruch legten die Vereinstätigkeit lahm. K.-H. Schäfer starb 1945 (29. Januar) als Opfer des Dritten Reiches im Konzentrationslager Oranienburg. Die Organisation war zerschlagen, aber die Idee lebte fort. Unter der tatkräftigen Initiative Bernhard Stasiewskis erhob sie sich nach Überwindung zahlreicher Schwierigkeiten, von denen der Tätigkeitsbericht 1936—1953 zu Anfang des vorliegenden Jahrbuches Rechenschaft gibt, zu neuem Leben und kann nun zum erstenmale wieder einen neuen Band des Wichmann-Jahrbuches vorlegen. DDr. Bernhard Stasiewski, der sich durch beachtliche Arbeiten zur ältesten polnischen Geschichte (in der Zeitschrift für osteuropäische Geschichte 1934 ff. und anderswo) und zur Diözesangeschichte einen Namen gemacht hat und bereits in früheren Jahren (1936) neben Schäfer als Mitherausgeber des Jahrbuches zeichnete, hat hierfür die Verantwortung übernommen und damit die Gewähr gegeben, daß die wissenschaftliche Tradition gewahrt bleibt.

Es ist unmöglich, die insgesamt 14 Abhandlungen umfassende Schrift im einzelnen zu besprechen. Sie berücksichtigt alle Epochen der märkischen Kirchengeschichte. Ins Mittelalter führen die Arbeiten von J. Sydow (Probleme der camaldulensischen Ostmission) und J. Allendorff (Die Elendsgilden in der Mark Brandenburg). Mit der märkischen Reformationsgeschichte befaßt sich der interessante Aufsatz von O. Groß (Vom Widerstand der katholischen Kirche gegen die Kirchenordnung Joachims II.). Barock und Aufklärung sind durch H. Lossow (Michael Wichmann, ein deutscher Barockmaler) und A. Heyder (Das Unterrichtsbuch des Dominikaners Bruns, der erste nachreformatorische Katechismus in der Mark) würdig vertreten. Das Hauptgewicht aber ruht auf der neuesten Zeit. E. Budnowskis Geschichte des für den Berliner Katholizismus so bedeutungsvollen Dominikanerklosters St. Paul in Moabit (Die ersten Jahrzehnte des Dominikanerklosters St. Paul in Berlin-Moabit) läßt Erinnerungen an die Zeit des Kultur-

kampfes auferstehen, die heute mehr amüsant als bitter erscheinen. Mit der Stadt-Berliner Kirchengeschichte befaßt sich auch der Aufsatz von B. Stephan (Siebenhundert Jahre Katholizismus auf dem Wedding). Beachtung verdienen G. Banaschs persönliche Erinnerungen über die Entstehung des Bistums Berlin (Vom Delegaturbezirk zum Bistum Berlin. Historischer Rückblick und persönliche Erinnerungen). Von aktueller Bedeutung ist P. Webers Abhandlung: Zwanzig Jahre katholische Schule und Erziehung im Bistum Berlin 1930—1950, wobei zu bemerken ist, daß den beiden letzteren Verfassern als Domkapitularen von Berlin besondere Kenntnisse zur Verfügung stehen. Ein hervorragender Quellenwert kommt den „Unveröffentlichten Bormann-Akten über den Kirchenkampf“ zu, die Domkapitular W. Adolph mit einer ausführlichen Einleitung und mit Anmerkungen publiziert. Ein Nachruf B. Stasiewskis auf K. H. Schäfer gibt dem Bande einen würdigen Abschluß.

Wie der Überblick zeigt, ist das Jahrbuch von überraschender Mannigfaltigkeit. Wenn trotzdem eine straffe Linienführung zu Grunde liegt und überall ein wissenschaftlich-sachlicher, von jeder Einseitigkeit sich freihaltender Ton spürbar ist, so ist dies sicherlich nicht zuletzt das Verdienst des Herausgebers, dem die Wissenschaft dafür Dank schuldet.

Bonn

A. Franzen

## Notizen

Im Jahre 1947 erschien eine kleine Schrift von Gerhard Ebeling (Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift = Sammlung gemeinverst. Vorträge 189. Tübingen, Mohr, 1947), in der der Verf. beabsichtigte, der Kirchengeschichte als einer theologischen Disziplin eine neue Grundlage zu geben. Unter Rückgriff auf Conf. Augustana VII hat er die Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift definiert und damit Kirche und Geschichte zu verknüpfen gemeint unter „dem Gesichtspunkt der in der konkreten Versammlung unter dem Wort sich vollziehenden und damit eben diese Versammlung jeweils neu konstituierenden Auslegung der Heiligen Schrift“. Es ist verständlich, daß dieser Neuanatz wenn auch nicht überall, so doch bei einigen Theologen ein Echo fand und debattiert wurde. Man vergleiche etwa H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft, München 1951, S. 120 ff. Nun legt Ebeling eine neue kleine Studie vor (Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem = Sammlung gemeinverst. Vorträge . . . 207/8. Tübingen, Mohr, 1954, brosch. DM 3.80), die aus Vorträgen erwachsen ist und seine damalige These erneuert, aber nun doch viel weiter ausgreift und das hermeneutische Problem, wie es sich dem Kirchenhistoriker stellt, umfassend entwickelt. Es geht E. um das Problem der Kontinuität und der doch jeweilig neu zu erringenden Gegenwartigkeit in der Verkündigung und damit in der Geschichte der Kirche. Traditionsbegriff, Kanonsproblem, die Frage der Konfessionen und damit die Frage nach der Einheit der Kirche werden aufgezeigt als die auch für den Historiker heute wichtigen Probleme. Das Heft ist nicht nur interessant und spannend, sondern auch äußerst wichtig und erfordert unsere Beachtung und eine kritische Auseinandersetzung.

Sch.

Das Lehrbuch der Dogmengeschichte von Reinhold Seeberg hat einen unveränderten Nachdruck erfahren (Verlag Benno Schwabe, Basel). Eine ausführliche Würdigung dieses Werkes wie auch der 2. Auflage der „Ent-

stehung des christlichen Dogmas“ von Martin Werner (Verlag Haupt-Bern und Katzmann-Tübingen) erfolgt im nächsten Heft.

*Sch.*

Im Akademie-Verlag, Berlin, ist jetzt ein unveränderter Nachdruck von Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands (6 Bände, DM 115.80) erschienen, auf den hingewiesen werden muß. Das Werk bedarf keiner Empfehlung. Jeder Kirchenhistoriker und Historiker wird sich freuen, daß es wieder im Handel zu haben ist.

*Sch.*

Der durch sein Buch über die Katakombenwelt (1927) bekannte Oskar Beyer hat jetzt ein kleines Bändchen „Frühchristliche Sinnbilder und Inschriften, Lebenszeugnisse der Katakombenzeit“ (Kassel, Bärenreiter-Verlag, 1954, 39 S. u. 51 Abb. brosch. DM 6.50) vorgelegt. Diese Publikation, die nicht so sehr historische Ziele verfolgt als vielmehr praktisch anregend wirken will (sie erscheint als 3. Heft der Reihe „Friedhof und Denkmal“), möchte vor allem auf den Glauben, der aus den Katakombensinnbildern und den Inschriften spricht, hinweisen. Eine Einleitung gibt Erläuterungen zu Form und Inhalt, Schrift und Sprache, Symbolen und Sinnbildern, um dann in ‚Leben‘ und ‚Auferstehung‘ den eigentlichen Grund des Katakombenglaubens zu schildern. An manchen Punkten der Einleitung wird sich Widerspruch erheben. Besonders stört das völlige Fehlen historischer Gesichtspunkte und der Verzicht auf historische Ordnung und Interpretation. Die Bilder sind gut ausgewählt und so freut man sich des preiswerten Anschauungsmaterials, das hier zusammengetragen ist.

*Sch.*

Der verdienstvolle Leiter der Lutherhalle zu Wittenberg, Oskar Thulin, der sich schon vor 25 Jahren mit dem Christusbild der alten Kirche beschäftigt und eine ausgezeichnete Studie über die Christusstatuette im Römischen Nationalmuseum veröffentlicht hat (Röm. Mitt. 1929), legt in einem Büchlein ein paar Gedanken über das Christusbild in Form eines Gemeindevortrages nieder: Das Christusbild der Katakombenzeit (Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954, 48 S., 32 Abb. geb. DM 6.80). Er verzichtet auf Anmerkungen und Literaturhinweise (nur sich selbst zitiert er zweimal), fügt aber zahlreiche Abbildungen aus Wilpert u. a. bei, die zum Teil über die Katakombenzeit weit hinausgehen. Über den ikonographischen Wandel der Christusdarstellung wird nichts gesagt, hingegen findet sich manch gute Bemerkung über die theologische Bedeutung der Bilder. Die Datierung der Bildwerke ist meist nur nach dem Jahrhundert angegeben; wo sie genauer wird, kann man nicht immer zustimmen (z. B. S. 8.15.17.23.25; der Christuskopf von dem Mosaik über der Kaisertür in der Hagia Sophia zu Konstantinopel auf S. 47 ist nicht früh-, sondern mittelbyzantinisch).

*E. Schäfer*

Eine Auswahl aus Augustins *De civ. Dei*, von H. Kloesel herausgegeben (= Schönighs lat. Klassiker 15a, Paderborn 1953, 142 S. DM 1.80), ist so angelegt, daß die Grundlinien des Gesamtwerkes möglichst klar heraustreten. Eine von Dombart-Kalb gelegentlich abweichende Zeichensetzung soll ebenso wie das erklärende „Verzeichnis der wichtigsten Eigennamen“ dem Schüler helfen. Ein Kommentar wird in Aussicht gestellt. Über jede Auswahl läßt sich streiten; aber diese macht im Ganzen einen brauchbaren Eindruck und ist überdies erfreulich billig.

*H. v. C.*

In der Schriftenreihe „Lutherium“ (seit 1951, hrsg. von W. Zimmermann, F. Lau, H. Schlyter, J. Pfeiffer, Lutherisches Verlagshaus Berlin) sind neben

Schriften, die weder ihrem Thema noch ihrem Niveau nach in unserer Zeitschrift angezeigt werden können, auch einige Hefte erschienen, auf die hier wenigstens kurz hingewiesen werden soll.

Heft 3: Ragnar Bring, *Luthers Anschauung von der Bibel* (1951, 40 S. brosch. DM 2.20), bietet eine zusammenfassende, auf Belege und Anmerkungen leider völlig verzichtende Studie, die Kenntnis der vielerörterten Materie voraussetzt. Es kommt Br. darauf an, den Unterschied von Luthers Position zur humanistischen und orthodoxen herauszuarbeiten, indem die systematischen Verbindungslinien zum Offenbarungsbegriff und zur Christologie so deutlich wie möglich festgehalten werden. *Steck*

Heft 4: Peter Brunner, *Die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe* (1951, 44 S. brosch. DM 2.20), ist eine unmittelbar kontrovers-theologisch entstandene und gleichzeitig in der Münch. Theol. Zeitsch. II, 1951 erschienene Abhandlung und dürfte wohl ein besonders gewichtiges Stück der Reihe sein. Kennzeichnend die beiden Sätze: „Es versteht sich von selbst, daß die evangelisch-lutherische Lehre von der Taufe nach ihren eigenen Grundsätzen nichts anderes enthalten darf als die in der Schrift verfaßte apostolische Lehre von der Taufe“ (S. 5). Und: „Wer die Lehre von der Taufe, wie sie sich in Luthers Kleinem Katechismus ausgesprochen hat und in Luthers Tauftheologie erläutert ist, zu Gesicht bekommen hat, der hat damit die apostolische Tauflehre selbst in ihrer entscheidenden Mitte zu Gesicht bekommen“ (S. 6). *Steck*

Heft 14: Ernst Kinder, *Reich Gottes und Kirche bei Augustin* (1954, 22 S. brosch. DM 2.20) geht von den Differenzen in der Auffassung der Eschatologie Jesu (konsequente Eschatologie oder realisierte eschatology; dabei sollte man aber Bultman nicht zu den Vertretern der „konsequenten Eschatologie“ rechnen!) aus. K. möchte in der Kirche das Bindeglied zwischen der „innergeschichtlichen und der endgeschichtlichen Seite des Reiches Gottes“ sehen und meint, bei Augustin Hilfe für die Überwindung der heutigen Aporien zu finden. Denn das Reich Gottes ist bei Augustin eine „pneumatisch komplexe Größe“ (S. 13) und Kirche und Reich Gottes gehören für Augustin eng zusammen. Im großen und ganzen ist die Konzeption Augustins richtig wiedergegeben. Aber ob die (auch von Kinder bemerkten) Unausgeglichenheiten und die Betonung des hierarchischen Charakters der Kirche bei Augustin nicht stärker zu unterstreichen wären? Die Wirkungen des Kirchenvaters an diesem Punkt mahnen jedenfalls zur Vorsicht.

*Sch.*

Von der in ZKG LXIV, 1952/3, S. 347 ff. ausführlich angezeigten neuen Melancthon-Ausgabe ist inzwischen Band II, 2 erschienen (Melancthons Werke in Auswahl hrsg. von R. Stupperich, Band II, 2: *Loci praecipui theologici* von 1559, 2. Teil und Definitiones, hrsg. von Hans Engelland, Gütersloh (Bertelsmann) 1953, XI, S. 353—816, geb. DM 16.50). Der Band enthält den zweiten Teil der *Loci* von 1559, herausgegeben nach denselben Prinzipien wie der erste Teil. Ein Verzeichnis von Berichtigungen und Nachträgen zu dem 1. Teil ist vorangestellt. Beigefügt sind die *Definitiones multarum appellationum, quarum in Ecclesia usus est*, eine nach Stichworten aufgebaute Zusammenstellung von Begriffserklärungen aus dem Jahr 1552, die seit 1553 mit den *Loci* zusammen gedruckt worden sind und eine wichtige Ergänzung darstellen.

*Sch.*

Bei Arbeiten über den Spiritualismus des XVII. Jahrhunderts war H. J. Schoeps auf den Begriff des „himmlischen Fleisches“ gestoßen, der bei Tetting und Felgenhauer eine Rolle spielt. Sch. ist dieser Vorstellung nachgegangen und hat eine kleine Studie, die er „den ersten Versuch einer Monographie“ nennt, über dieses Thema vorgelegt (H. J. Schoeps, *Vom himmlischen Fleisch Christi*. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung = Sammlung gemeinverst.

Vorträge . . . 195/6. Tübingen, Mohr, 1951, 80 S. brosch. DM 3.80). Sch. versucht darin, aufzuzeigen, wie im Verlauf der Dogmengeschichte dieser Gedanke immer wieder auftritt. Valentinianer, Apollinaris, Schwenkfeld, Melchior Hofmann und viele andere Geister werden vorgeführt. Die Arbeit bietet mancherlei interessante Einblicke, besonders im letzten Teil, und lockt zur Diskussion, auf die hier aber verzichtet werden muß. Zu fragen wäre vor allem, ob die altkirchliche Fragestellung (z. B. bei Apollinaris) nicht so völlig anders ist als die reformatorische und schwärmerische und ob es sich nicht von daher verbietet, eine Entwicklungslinie, wie der Verf. sie andeutet, zu ziehen. Jedenfalls ist die Aussage „göttliche Natur“ = „himmlisches Fleisch“ (S. 5) sicher falsch.

Sch.

## Zeitschriftenschau

Analecta Bollandiana ed. M. Coens, B. de Gaiffier, P. Grosjean, F. Halkin und P. Devos. Tom. LXXII, fasc. 1—3, Brüssel 1954, 324 S.

S. 5—14: Hippolytus Delehaye, Les actes inédits de Sainte Charitine, martyre à Corycos en Cilicie. (Griech. Text nach Cod. Gen. Miss. urb. 33, mit Einleitung aus dem Nachlaß des P. Delehaye, hrsg. und mit Noten versehen von F. Halkin). S. 15—34: François Halkin, Un ménologe de Patmos (Ms. 254) et ses légendes inédites („un ménologe prémétaphrastrique d'avril, écrit vers la fin du Xe siècle“). S. 35—38: Alban Dold, Ein kleines, aber beachtliches Fragment aus dem Martyrologium Hieronymianum. S. 39—74: J. van der Straeten, Sainte Hunégonde d'Homblières, Son culte et sa vie rythmique. S. 75—84: Gérard Garitte, La mort de S. Jean l'Hésychaste d'après un texte géorgien inédit. S. 85—133: Maurice Coens, Les saints particulièrement honorés à l'abbaye de Saint-Trond. S. 134 bis 166: Baudouin de Gaiffier, La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident, à propos du passionnaire hispanique. S. 167—191: Paul Grosjean, Thomas de la Hale. Moine et Martyr à Douvres en 1295. S. 192—212: Paul Grosjean, Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse, à propos d'une liste galloise. S. 213—256: Paul Devos, Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis. S. 257—319: Bulletin des publications hagiographiques (darin S. 264—266: wichtige Besprechung von E. Honigmann, Patristic Studies durch F. Halkin).

Tom. LXXII, fasc. 4. Brüssel 1954, S. 325—516.

S. 325—342: François Halkin, Suppléments ambrosiens à la Bibliotheca hagiographica graeca. S. 343—363: Paul Grosjean, Notes d'hagiographie celtique, 23. Les Vies de S. Columba de Tir Dá Glas, 24. Mention de S. Finnián de Clúain Iraid dans un martyrologe visigotique du début du IXe siècle, 25. Une translation à Nivelles de S. Fursy et de S. Kilian au 25 février?, 26. La prétendue origine irlandaise du culte de S. Joseph en Occident, 27. Le roi Idida. S. 364—368: Paul Grosjean, Notes brèves, 1. Sancti Caelibes, et non: sancti Caelites. Note de lexicographie hagiographique, 2. Les Miracles de S. Cuthberth à Farne, 3. Un fragment de la Vita Bregwini d'Eadmer, 4. Thomas de la Hale: supplément S. 369—377: Pierre Riché, Note d'hagiographie mérovingienne. La Vita S. Rusticulae. S. 378—396: Baudouin de Gaiffier, Sub Daciano praeside. Étude de quelques Passions espagnoles. S. 397—426: Maurice Coens, Les saints particulièrement honorés à l'abbaye de Saint-Trond, II. Après le XIIe siècle (Fortsetzung von S. 85—133). S. 427—438: Paul Devos, Chronique d'hagiographie slave, I. La Bohême, plaque tournante. S. 439—492: Bulletin des publications hagiographiques.

Sch.

Archiv für Reformationsgeschichte. Internationale Zeitschrift zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen. Im Auftrage des Vereins für Reformationsgeschichte und der American Society for Reformation Research herausgegeben von Gerhard Ritter, Harold J. Grimm, Roland H. Bainton, Heinrich Bornkamm. Redaktion Erich Hassinger. Gütersloh (Bertelsmann). DM 22.— pro Jhg.

Eine so notwendige und seit über 4 Jahrzehnten anerkannte Zeitschrift wie das ‚Archiv für Reformationsgeschichte‘ braucht bei ihrem neuen Anfang weder eine Rechtfertigung noch eine Empfehlung. Es ist das Verdienst G. Ritters, daß der neue Anfang schon 1951 möglich war; die moralische und finanzielle Unterstützung der amerikanischen Freunde hat geholfen, die Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Das Arbeitsprogramm, ursprünglich im wesentlichen auf die Veröffentlichung von ungedruckten Quellen ausgerichtet, ist schon 1938 vom Herausgeber neu formuliert worden und sollte danach die ganze ‚Geschichte des Protestantismus und seiner Weltwirkungen‘ umfassen. Es ist jetzt noch einmal erweitert worden. Das ‚Archiv‘ ist nun eine ‚internationale Zeitschrift‘ geworden und ‚als ein wahrhaft universal-historisches Unternehmen gedacht‘. Die Beschränkung auf die Kirchengeschichte wird ausdrücklich abgelehnt; ‚Wirtschafts- und Sozialgeschichte soll ebenso zu Wort kommen wie politische, Rechts- und allgemeine Geistesgeschichte‘, und zwar ‚weiter bis zur Gegenwart‘ verfolgt werden. Ebenso wenig sollen konfessionelle Grenzen anerkannt werden. Katholische Mitarbeiter sind vorgesehen und das Thema der sogenannten katholischen Reformation und der Unionsversuche wird besonders hervorgehoben. Wie weit dieses große Programm sich verwirklichen wird, und ob wir die Leute dazu haben, muß ja wohl die Zukunft lehren; zunächst ist es eine Aufforderung zur Mitarbeit. Zwei Wünsche kann ich dabei nicht unterdrücken. Das ‚Archiv‘ will und soll nicht eine theologische Zeitschrift sein, obwohl die Mitarbeit der Theologie- und Dogmenhistoriker als ‚dringend notwendig‘ bezeichnet wird. Herausgeber und Mitarbeiter mögen darauf bedacht sein, daß die Theologen nicht ganz verschwinden. Das weit gespannte Programm bedeutet ferner zwangsläufig, daß Quellenpublikationen, obwohl sie nicht ausgeschlossen werden, nur noch einen bescheidenen Raum bekommen können. In den bis jetzt vorliegenden 3½ Jahrgängen steht streng genommen nur eine Quellenpublikation (Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage . . . 45, 1954, 1—42); die Ergänzungen zum Briefwechsel des J. Jonas von W. Delius (42, 1951, 136—145) geben begrüßenswerte Regesten, und die Documenta Serretiana von R. H. Bainton (I: 44, 1953, 223—234; II: 45, 1954, 99—108) sammeln bekanntes, wenn auch kaum zugängliches Material. Es sollte aber nach wie vor eine wesentliche Aufgabe des ‚Archivs‘ bleiben, dem Benützer den Besuch von Archiven zu ersparen!

Der internationale Charakter der Zeitschrift drückt sich darin aus, daß sie zweisprachig, deutsch und englisch, gedruckt ist. (Französisch erscheint bis jetzt nur im Rezensionsteil.) Die Beiträge erhalten jeweils am Schluß eine Zusammenfassung in der andern Sprache, die von eiligen Lesern (und Rezensenten) vielleicht auch in anderer als der vorgesehenen Absicht benützt werden wird. ‚Forschungsberichte‘ über zusammenhängende Gebiete sollen einen festen Bestandteil bilden; bis jetzt liegen solche Berichte vor von R. Stupperich über ‚Stand und Aufgaben der Butzerforschung‘ (42, 1951, 244—259), von R. H. Bainton eine Übersicht über amerikanische Zeitschriften 1945—1951 (43, 1952, 88—106), von R. Roth über neuere britische Reformationsliteratur (43, 1952, 235—254) und von Leo Just über neuere Arbeiten über das Konzil von Trient (44, 1953, 240 bis 246). Der Rezensionsteil enthält eine große Zahl von wichtigen Hinweisen und von ausgezeichneten Besprechungen. Für die mühevollen Arbeit an der Zeitschriftenschau (zunächst von H. Witte und E. Hassinger, seit 1952 von G. Franz) kann man den Bearbeitern nicht dankbar genug sein.

Das Programm hat im 1. Heft der neuen Folge eine verheißungsvolle Darstellung gefunden. Erik Wolf handelt über Theologie und Sozialordnung bei Calvin, R. H. Bainton über die Querela pacis des Erasmus. Die Wittenberger Reformation kommt zur Verhandlung in einem kleinen Beitrag zur Lutherforschung von H. Dannenfeldt (*Some Observations of Luther on Ancient Pre-Greek History*), durch Clemens Bauer (*Melanchthons Naturrechtslehre*) und Irmgard Höß (mit einer Untersuchung über Spalatin und die Organisation der lutherischen Landeskirche). Delius gibt Ergänzungen zum Briefwechsel des J. Jonas. Der 2. Teil des Heftes ist Schweden und Holland (H. H. Schrey, Sven Göransson bzw. A. Duch), den Einigungsbestrebungen (Eells) und dem Puritanismus (M. Schmidt) gewidmet, so daß ein Zeitraum von rund 2 Jahrhunderten umfaßt wird. Der Leser findet einen großen Reichtum auf engem Raum.

Ob freilich die Buntheit sich zum Bilde ordnen wird, und ob es gelingen wird, dabei die zentralen Fragestellungen festzuhalten, wird erst die Weiterarbeit zeigen.

Inhalt der bisher erschienenen Hefte:

42. Jhg., 1951, 288 S.:

S. 11—31: Erik Wolf, Theologie und Sozialordnung bei Calvin. S. 32—48: Roland H. Bainton, *The Querela Pacis of Erasmus, Classical and Christian Sources*. S. 49—63: Karl H. Dannenfeldt, *Some Observations of Luther on Ancient Pre-Greek History*. S. 64—100: Clemens Bauer, *Melanchthons Naturrechtslehre*. S. 101—135: Irmgard Höß, *Georg Spalatin's Bedeutung für die Reformation und die Organisation der lutherischen Landeskirche*. S. 136—145: Walter Delius, *Ergänzungen zum Briefwechsel des Justus Jonas*. S. 146—159: Heinz-Horst Schrey, *Geistliches und weltliches Regiment in der schwedischen Reformation*. S. 160—174: Hastings Eells, *The Failure of Church Unification*. S. 175 bis 197: Arno Duch, *Zur Beurteilung der Utrechter Union*. S. 198—219: Martin Schmidt, *Biblizismus und natürliche Theologie in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus, 1. Teil*. S. 220—243: Sven Göransson, *Schweden und Deutschland während der synkretistischen Streitigkeiten 1645—1660*. S. 244—259: Forschungsbericht: Robert Stupperich, *Stand und Aufgabe der Butzer-Forschung*. S. 260—288: *Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau*.

43. Jhg., 1952, 288 S.:

S. 1—13: J. Lindeboom, *Erasmus' Bedeutung für die Entwicklung des geistigen Lebens in den Niederlanden*. S. 13—28: Quirinus Breen, *The Subordination of Philosophy to Rhetoric in Melanchthon*. S. 28—51: Walter Lipgens, *Theologischer Standort fürstlicher Räte im 16. Jahrhundert*. S. 51—70: A. G. Dickens, *Aspects of Intellectual Transition among the English Parish Clergy of the Reformation Period*. S. 70—87: Martin Schmidt, *Biblizismus und natürliche Theologie in der Gewissenslehre des englischen Puritanismus, 2. Teil*. S. 88—107: Forschungsberichte (S. 88—106: Roland H. Bainton, *Survey of Periodical Literature in the United States 1945—1951*. S. 106—107: Robert Stupperich, *Buccheriana*). S. 107—144: *Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau*. S. 145—172: Walther Hubatsch, *Die inneren Voraussetzungen der Säkularisation des deutschen Ordensstaates in Preußen*. S. 172—186: Walther Kirchner, *Russia and Europe in the Age of the Reformation*. S. 187—212: Georg von Rauch, *Protestantisch-ostkirchliche Begegnung im baltischen Grenzraum zur Schwedenzeit*. S. 212—234: August C. Mahr, *The Conversion of Chief Echipalawehund*. S. 235—254: Forschungsbericht: Erich Roth, *Neuere britische Reformationsliteratur*. S. 254—263: *Miszelle*: Hans Baron, *Erasmus-Probleme im Spiegel des Colloquium 'Inquisitio de fide'*. S. 263—288: *Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau*.

44. Jhg., 1953, 288 S.:

S. 1—32: Walter Holsten, *Reformation und Mission*. S. 32—51: Harold S. Bender, *The Anabaptists and Religious Liberty in the 16th Century*. S. 52—63: Walther von Loewenich, *Zur Gnadenlehre bei Augustin und Luther*. S. 64—86:

Irmgard Höß, Georg Spalatin auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 und seine Stellungnahme zur Frage des Widerstandsrechts. S. 86—103: William Toth, Stephen Kis of Szeged: Hungarian Reformer. S. 103—113: Miszelle: Heinz Bluhm, The Biblical Quotations in Luther's German Writings. S. 113—144: Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau. S. 145—160: Gerhard Ritter: Lutheranism, Catholicism, and the Humanistic View of Life. S. 160—181: Harrison Thomson, Luther and Bohemia. S. 181—203: Diethelm Böttcher, Propaganda und öffentliche Meinung im protestantischen Deutschland 1628—1636, 1. Teil. S. 203—223: Gerhard Schmid, Konfessionspolitik und Staatsräson bei den Verhandlungen des Westfälischen Friedenskongresses über die Gravamina Ecclesiastica. S. 223—234: Roland H. Bainton, Documenta Servetiana I. S. 235—240: Miszellen (1. S. 235 bis 239: Ernst Walter Zeeden, Ein nachgelassenes Manuskript von A. O. Meyer zur Geschichte Jakobs I. 2. S. 239—240: Gustav Bub, Gustav Adolfs Kriegsgebete). S. 240—247: Forschungsbericht: Leo Just, Neue Arbeiten zur Geschichte des Konzils von Trient. S. 247—288: Buchbesprechungen, Kurzanzeigen, Zeitschriftenschau, Alphabetisches Verzeichnis der in den Jahrgängen 35—44 besprochenen selbständigen Schriften.

45. Jhg., 1954, Heft 1, 144 S.:

S. 1—43: Clemens Bauer, Conrad Peutingers Gutachten zur Monopolfrage. S. 43—62: Bernerd C. Weber, The council of Fontainebleau (1560), 1. Teil. S. 62—83: A. A. van Schelven, Beza's De Iure Magistratum in Subditos. S. 83 bis 99: Diethelm Böttcher, Propaganda und öffentliche Meinung im protestantischen Deutschland 1628—1636, 2. Teil. S. 99—108: Roland H. Bainton, Documenta Servetiana II. S. 108—116: Miszelle: Otto Schottenloher, Erasmus, Johann Poppenruyter und die Entstehung des Enchiridion militis Christiani. S. 116—144: Buchbesprechungen und Zeitschriftenschau.

Bonn

E. Bizer

Biblica 35 (1954) 4:

S. 443—477 Giov. Ongaro, Saltero Veronese e revisione Agostiniana. (Der Veroneser lateinische Psalter R enthält einen in Norditalien revidierten Text, der von Augustin in Afrika durchgesehen ist.)

v. C.

Die „Fuldaer Geschichtsblätter“ (Zeitschrift des Fuldaer Geschichtsvereins) haben mit dem 30. Jahrgang (1954), von dem 2 Doppelhefte vorliegen (Heft 1/2 und 3/6) nach 16jähriger Pause neu zu erscheinen begonnen. Schriftleitung: Dr. Christoph Weber. — S. 3—21: A. Schmitt, Die Stadtpfarrkirche zu Fulda. S. 21—30: D. Heller, Das Ende von Sturmis Einsiedelei in Hersfeld (verteidigt, ohne zu überzeugen, seine Deutung des Kap. 11 von Eigils Vita (S. Sturmigegen Beumann und Stengel, dessen Interpretation den Vorzug verdient). S. 30—32: H. Hahn, Eine Urkunde aus Stein (Bauinschrift vom Fuldaer Schloß aus dem Jahre 1612). S. 34—38: St. Hilpisch, Wynfrehth-Bonifatius. S. 39—66: Chr. Weber, Die Namen des hl. Bonifatius. S. 66—78: H. Büttner, Bonifatius und das Kloster Fulda (dieser und der vorhergehende Aufsatz werden im Besprechungsteil des nächsten Heftes berücksichtigt werden). S. 79—86: H. Eberhart, Ein ungedruckter Hymnus zu Ehren des hl. Bonifatius (von Simon Gourdan, † 1729). S. 86/87: Chr. Weber, Bonifatius-Bibliographie. S. 88—96: Ders., Neue Bonifatius-Literatur.

Bonn

R. Elze

Jahresberichte für deutsche Geschichte, hrsg. im Auftrage der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Fritz Hartung. Neue Folge, 2. Jahrg. 1950, Berlin (Akademie-Verlag) 1953. VII und 240 S. geh. DM 16.—

Nach dem 1. Bd. der Neuen Folge (vgl. die Rezension in ZKG LXXV, 1953/54, S. 144 f.) erscheint der vorliegende Band nun nach dem Tode Albert Brackmanns unter der alleinigen Herausgeberschaft von Fritz Hartung. Der Umfang des Berichtes weist seinem Vorgänger gegenüber annähernd eine Verdreifachung auf. Nachträge zur Bibliographie von 1949 und die Steigerung der literarischen Produktion, nicht aber die Erweiterung des Plans sind die Ursache. Während die Wiederaufnahme der Forschungsberichte noch nicht verwirklicht werden konnte, ist ein Sachregister neu hinzugekommen. Die redaktionelle Arbeit lag nach dem Ausscheiden von Dr. Kettig in der Hand von Werner Schochow.

Göttingen

H. W. Krummwiede

The Journal of Ecclesiastical History ed. by C. W. Dugmore. Vol. V, 1. London 1954, 124 S.

S. 1—6: Einar Molland, The Heretics Combated by Ignatius of Antioch. S. 7—15: G. S. P. Freeman-Grenville, The Date of the Outbreak of Montanism. S. 16—24: B. Botte, Problèmes de l'Anamnèse. S. 25—37: W. H. C. Frend, The Gnostic Sects and the Roman Empire. S. 38—77: Derwas J. Chitty, Pachomian Sources Reconsidered. S. 78—85: Matthew Black, The Festival of Encaenia Ecclesiae in the Ancient Church with special reference to Palestine and Syria. S. 86 bis 100: Bibliographical Note, Muriel Heppell, Slavonic Translations of Early Byzantine Ascetical Literature. S. 101—122: Reviews.

Vol. V, 2. London 1954. S. 125—247.

S. 125—138: Arnold Ehrhardt, Jewish and Christian Ordination. S. 139—148: Daniel A. Callus, The Contribution to the Study of the Fathers made by the Thirteenth-Century Oxford Schools. S. 149—167: Kathleen Major, The Finances of the Dean and Chapter of Lincoln from the Twelfth to the Fourteenth Century: a Preliminary Survey. S. 168—183: P. J. Jones, A Tuscan Monastic Lordship in the Later Middle Ages: Camaldoli. S. 184—195: P. J. Welch, Contemporary Views on the Proposals for the Alienation of Capital Property in England (1832—1840). S. 196—206: Bibliographical Notes: S. 196—200: A. H. M. Jones, Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine. S. 201—203: K. W. Humphreys, Three Letters of William of Thetford, O. P. S. 204—206: William Kellaway, Two Letters of William Laud. S. 207—244: Reviews.

Sch.

Revue d'Histoire Ecclésiastique. Hrsg. von R. Aubert, R. Draguet, J. Lebon, Ch. Terlinden, É. van Cauwenbergh, L. van der Essen und H. Wagnon. Louvain (Université Catholique).

Vol. XLVIII. 1953. Nr. 3—4. S. 573—1166.

Tome XLVIII, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1953. S. 229—493.

S. 573—631: José Ruysschaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes (Kritische Auseinandersetzung mit dem Ausgrabungsbericht, dessen Hypothesen allerdings weitgehend akzeptiert werden, und den Kritikern. Wichtig nicht zuletzt durch reichhaltige Literaturangaben). S. 632—682: J. Lebon, Le sort du *Consubstantiel* Nicéen (Fortsetzung von RHE XLVII, 1952, 485—529: Basilius und Cappadocier). S. 683—718: Charles-Martial de Witte, Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (mit Regesten der einschlägigen Bullen; im Anhang werden abgedruckt der Brief Eduards von Portugal an Eugen IV. aus dem Jahre 1436 und die Antwort-Bulle vom 15. 9. 1436 betr. die Eroberung der kanarischen Inseln). S. 719—776: Édouard van Eijl, Les censures des universités

d'Alcalá et de Salamanque et la censure du Pape Pie V contre Michel Baius (1565—1567) (Verf. publiziert darin bisher unbekannte Gutachten und untersucht deren Einfluß auf das päpstliche Verurteilungsschreiben von 1567, dessen Text ebenfalls abgedruckt wird). (S. 777—795: Paul de Vooght, Jean de Pomuk. S. 795 bis 804: Louis Jadin, Lumières nouvelles sur les origines du schisme janséniste aux Pays-Bas. S. 805—916: Comptes rendus. S. 917—1134: Chronique.

Vol. XLIX. 1954. Nr. 1 S. 5—342.

Tome XLIX, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1954. S. 5—174.

S. 5—58: José Ruysschaert, Réflexions sur les fouilles vaticanes (Fortsetzung von RHE XLVIII, 1953, 573—631). S. 59—89: M. D. Chenu, Moines, clercs, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XIIe siècle). S. 90—115: Lucien Ceysens, Autour de la publication de la bulle 'In eminenti' (zur Geschichte der Bulle gegen Jansen von 1642). S. 116—151: Eugène Willems, Cîteaux et la seconde croisade. S. 152—156: G. Fransen, Manuscrits canoniques conservés en Espagne (II) (Fortsetzung von RHE XLVII, 1953, 224—234). S. 157—167: L. Antheunis, La succession au trône d'Élisabeth Ière d'Angleterre et les catholiques. S. 168—229: Comptes rendus. S. 230—342: Chronique.

Vol. XLIX. 1954. Nr. 2—3. S. 343—742.

Tome XLIX, Bibliographie par S. Hanssens. Louvain 1954. S. 176—333.

S. 343—390: G. G. Meersseman et E. Adda, Pénitents ruraux communautaires en Italie au XIIe siècle (S. 365 ff: Cartulaire des Pénitents de Saint Didier, 1185—1236: Abdruck der Texte). S. 391—437: G. de Beaufort, La charte de charité cistercienne et son évolution. S. 438—461: Charles Martial de Witte, Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XVe siècle (Fortsetzung von RHE XLVIII, 1953, 683—718). S. 462—506: A. Simon, la nonciature Fornari à Bruxelles (1838—1842). S. 507—521: David Amand de Mendieta, La tradition manuscrite des oeuvres de saint Basile (Ausführliche kritische Auseinandersetzung mit J. Gribomont, Histoire du texte des ascétiques de S. Basile, 1953, und Stig Y. Rudberg, Études sur la tradition manuscrite de S. Basile, 1953; vgl. auch ZKG LXV, 1953/4, 313—316). S. 522—528: Albert de Meyer, Un adversaire malhabile de l'Immaculée Conception: Antoine de la Motte, chanoine de Sainte-Gudule à Bruxelles. S. 529—534: Louis Cognet, Le Gallicanisme de Bossuet. S. 535—596: Comptes rendus. S. 597—742: Chronique. Sch.

Rivista di Archeologia Cristiana. Pubblicazione trimestrale per cura della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra e del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana. Direttore: Luciano de Bruyne. Città del Vaticano (Pont. Ist. di Arch. Crist.) Anno XXVIII, 1952, Nr. 1—4; 285 S.; Anno XXIX, 1953, Nr. 1—4; 287 S.

XXVIII. Jahrg.: I. Atti della Pont. Com. di Arch. Sacra: S. 13—41: A. Ferrua, Due mausolei da pagani cristiani presso San Sebastiano. II. Studi-Notizie: S. 45—75: G. Manthey, Il significato primitivo della leggenda "Pax perpetua" sulle monete degli imperatori romani. S. 77—117: P. Testini, La cripta di Ampliato nel cimitero di Domitilla sull' Ardeatina. S. 119—132: U. Zabeo, Altre osservazioni di meterologia ipogea nelle catacombe romane. S. 133—144: G. Belloni; Gli avori di San Mena tra i cammelli e della supposta "Cattedra di San Marco in Grado" dalle Civiche Raccolte d'Arte di Milano. S. 145—160: P. B. Bagatti, Il mosaico dell'Orfeo a Gerusalemme. S. 161—174: J. Fink, Ein Paradiesgemälde in der Pamphilus-Katakombe. S. 175—180: L. de Bruyne, Prezioso frammento di sarcofago con Buon Pastore ritrovato. S. 181—189: Notizie. S. 215—285: Bibliografia dell'Antichità Cristiana (L. de Bruyne).

XXIX. Jahrg.: I. Atti della Pont. Com. di Arch. Sacra: S. 7—45: A. Ferrua, La catacomba della Santa Croce nel predio Franchetti sulla via Appia Antica. S. 167—183: S. L. Agnello, Scoperta di una piccola catacomba a Portopalo (Pachino). II. Studi-Notizie: S. 49—66 und 187—206: L. Voelkl, Die konstantinischen

Kirchenbauten nach Eusebius. S. 67—87: G. Agnello, Sicilia Cristiana. Le Catacombe dell'altipiano di Ragusa. S. 207—214: B. Bagatti, Uccelli nei pavimenti musivi delle capelle funerarie palestinesi. S. 215—225: E. Schaffran, Über spätantik-frühchristliche Ausgrabungen in der Jacobskirche von Wien-Heiligenstadt. S. 89—112 u. 227—235: Notizie. S. 125—163 u. 251—287: Bibliografia dell'Antichità Cristiana (L. de Bruyne).  
Wf.

Sacris Erudiri. Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen. Hrsg. von St. Pietersabdij, Steenbrugge (Belgien). Vol. VI/1, 1954. 188 S.

S. 5—13: Alfons Kurfess, Vergils vierte Ekloge bei Hieronymus und Augustinus, "Iam nova progenies caelo demittitur alto" in christlicher Deutung. S. 14—47: Walter Dürig, Die "Salbung" der Martyrer. Ein Beitrag zur Martyrertheologie der Liturgie. S. 48—72: B. Botte, L'épiclese dans les liturgies syriennes orientales. S. 73—95: Louis Brou, Études sur les Collectes du Psautier, I. La série africaine et l'Évêque Verecundus de Junca. S. 96—124: Michel Huglo, Le chant "vieux-romain". Liste des manuscrits et témoins indirects. S. 125—179: S.J.P. van Dijk, The Lateran Missal. S. 180—188: J. Noterdaeme: Studien over de vroegste kerkgeschiedenis van Brugge; I. Sijsele en het Sint-Maartenskapittel te Utrecht.

Vol. VI/2, 1954. S. 189—443.

S. 189—281: Bernhard Bischoff, Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter (Äußerst wichtige Untersuchung, vor allem für die irische exegetische Literatur des VII.—IX. Jhd. S. 221 ff: Katalog der hiberno-lateinischen und der irisch beeinflussten lateinischen exegetischen Literatur bis zum Anfang des IX. Jahrhunderts). S. 282—326: C. Coebergh, Saint Léon le Grand auteur de la grande formule *Ad virgines sacras* de Sacramentaire Léonien. S. 327—342: Clavis S. Petri Chrysologi. S. 343—372: Almut Mutzenbecher, Zur Überlieferung des Maximus Taurinensis. S. 373—427: R. B. C. Huygens, Mittelalterliche Kommentare zum *O qui perpetua* . . . (Untersuchungen und Ausgabe der Kommentare des Bouo von Korvei, eines Anonymus und des Adalbold von Utrecht zu Boethius De cons. III M. 9). S. 429—433: E. Dekkers, Un nouveau manuscrit du commentaire de Théodore de Mopsueste aux Épitres de S. Paul (cod. Gandav. Bibl. Univ. 455 (no 129—159) s. IX, unter dem Namen des Ambrosius).

Sch.

Vigiliae Christianae 8 (1954) Nr. 3. J. H. Koopmans, Augustines first contact with Pelagius and the dating of the condemnation of Caelestius at Carthage, S. 149—153: das Konzil fand Juli, August oder Anfang September 411 statt. Chr. Mohrmann: A propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: Tropaeum-nomen, S. 154—173: 1) Wortgeschichte von Tr.: Eus., H. E. II 25, 6 f. (Gaius) sind damit die Leiber der Apostel selbst gemeint; 2) N. = Person und ihre Reliquien. J. Bernardi, Le mot TROHAION appliqué aux martyrs, S. 174 f. — 8 (1954) Nr. 4: S. 193—224: R. A. Markus, Pleroma and Fulfilment. The significance of History in St. Irenaeus' opposition to Gnosticism (Entwicklung des Pleromabegriffs; Ir. "substitutes for the gnostic redemption-physics a Christian redemption-history; Problem u. Hermeneutik des AT). — 225—233: A. Méhat, "Pénitence seconde" et "péché involontaire" chez Clément d'Alexandrie (Str. I 17, 84, 2—5 und das Bußproblem). — S. 234—238: A. Armstrong, The Plotinian doctrine of NOYC in patristic theology. — S. 239—251: Chr. Mohrmann, Regula magistri. (Stand der Frage, Bedeutung der sprachlichen Untersuchung; Auseinandersetzung mit Corbett in der neuen Ausgabe "Scriptorium" III, 1953).  
v. C.

Die Welt als Geschichte XIV, 2 (1954). S. 71—90: W. v. den Steinen, Natur und Geist im zwölften Jahrhundert (dieses versucht in freudiger Behabung beider, frei von traditionellen kirchlichen Formen einen vollkommenen

Makro- und Mikrokosmos von innen her aufzubauen: Adelhard v. Barth, Schule v. Chartres, Galfrid v. Monmouth, Alan v. Lille usw.). — S. 91—108: R. Gaetens, Mittelaltermünzen als Quellen der Geschichte (Grundsätzliches und Beispiele). XIV, 3/4 (1954): S. 135—148: E. Otto, Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe. — S. 165—180: E. Hölzle, Rußland und Europa (Problem der Zugehörigkeit, erörtert fast ohne Berücksichtigung des Christlich-Kirchlichen). v. C.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte (Fribourg) 1954, S. 179—186.

Unter dem Titel „Kleine Beiträge. Zur Geschichte der Täuferbewegung in der Schweiz“ bespricht Prof. Oskar Vasella einige diesbezügliche Neuerscheinungen: „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“, Bd. I, hrsg. v. L. v. Muralt u. W. Schmid (Zürich 1952), einige Aufsätze von F. Blanke: „Die Propheten von Zollikon“ (Mennonitische Geschichtsblätter, 9. Jahrg. 1952, S. 2—10), „Zollikon 1525. Die Entstehung der ältesten Täufergemeinde“ (Basler Theologische Zeitschrift, 8. Jahrg. 1952, S. 241—262) und „Die Vorstufen des Täuferturns in Zürich“ (Mennonitische Geschichtsblätter, 10. Jahrg. 1953, S. 2—13) und schließlich von B. Jenny: „Das Schleithemer Täuferbekenntnis 1527“ (Schaffhauser Beiträge zur vaterländischen Geschichte, 28. Jahrg. 1951, auch separat Thayngen 1951). Mit diesen Autoren unterstreicht Vasella nachdrücklich W. Köhlers grundlegendes Urteil, daß es sich beim Schweizer Täuferturn nicht um Fortsetzungen mittelalterlichen Sektenwesens, sondern um „Originalgewächs der Reformation“ handelt, hält hingegen noch das Verhältnis der Täufer zur Bauernerhebung für untersuchungsbedürftig.

Bonn

J. F. G. Goeters

Zwingliana, Beiträge zur Geschichte Zwinglis, der Reformation und des Protestantismus in der Schweiz. Hrsg. vom Zwingliverein. Redaktion: L. v. MURALT. Band IX, Heft 7—10 (= Jahrg. 1952 und 1953). Zürich (Berichtshaus), 1952—1953, S. 381—617. Erhältlich gegen Mitgliedsbeitrag; jährlich mindestens 5 Fr.

Die meisten Beiträge gelten, wie üblich, der schweizerischen Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts. Zwingli ist, von einer dankenswerten größeren Rezension des Redaktors abgesehen, nur ein einziger Beitrag gewidmet: eine neue Untersuchung der „Legende vom Herzen Zwinglis“, die Gottfried W. Locher (S. 563 ff.) auf ihren Kern reduziert. Immerhin in die Zwinglizeit zurück weist der manches Überraschende bietende Aufsatz von A. LARGIÄDER über die Fest- und Heiligtage im reformierten Zürich (S. 497 ff.), der zeigt, daß sich erst sehr allmählich die Einschränkung des kirchlichen Festkalenders auf die Sonntage und Hauptfeste vollzogen hat; Zwingli selbst hat als Ziel die alleinige Feier des Sonntages gehabt, der Rat aber ist ihm darin nur teilweise gefolgt. In die nachzwinglische Zeit weisen u. a. der aufschlußreiche, die Quellen im Original darbietende Artikel des auch um die Calvinforschung verdienten Fr. BÜSSER über die theologischen Schriften des Glarner Landammanns Paulus Schuler (S. 381 ff. und 453 ff.) und eine einleuchtende Darstellung des um Bibliander gehenden Zürcher Prädestinationsstreits von 1560 (S. 536 ff.; W. STÄEDTKE). In die neuere schweizerische Kirchen- und Geistesgeschichte gehört ein Aufsatz von Fritz BLANKE über Lavater und Sailer, der die These vertritt und erhärtet, daß Sailer als ein geistlicher Sohn des großen Zürchers zu betrachten ist (S. 431 ff.). Im übrigen erfüllt die Zeitschrift, deren Ausstattung vorbildlich ist, weiterhin ausgezeichnet die Aufgabe einer möglichst vielseitigen Orientierung; dieser dienen auch ausführliche Besprechungen neuerer Lutherliteratur (L. v. Muralt) und der von L. v. Muralt und W. Schmid herausgegebenen „Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz“ (I, 1952).

Göttingen

O. Weber

## Himmelfahrt und Pfingsten

von Georg Kretschmar

1. Vor kurzem erst hat Gerhard Kunze darauf hingewiesen, daß Liturgiegeschichte und Ikonographie bisher viel zu wenig herangezogen worden sind, um das gegenseitige Verhältnis von Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten im Neuen Testament zu deuten.<sup>1</sup> In dieser allgemeinen Formulierung trifft das zwar nicht ganz zu. Katholische Exegeten haben das patristische Material oft mituntersucht und mitverarbeitet,<sup>2</sup> aber es ist doch noch lange nicht ausgeschöpft und ermöglicht vielleicht einen neuen Zugang zu alten, vielverhandelten Fragen.

So ist es eine bekannte, aber doch wenig beachtete Tatsache, daß sich das uns geläufige Fest der Himmelfahrt Christi am 40. Tag nach Ostern nicht vor dem vierten Jahrhundert nachweisen läßt und offenbar erst in dieser Zeit unter dem Einfluß der Chronologie der Apostelgeschichte entstanden ist. Dagegen kannte die ostsyrische und palästinensische Kirche bis in dieses Jahrhundert hinein ein Himmelfahrtsfest am 50. Tag nach Ostern. Am klarsten erkennbar ist dies in der syrischen Tradition. Die älteste Form der *Doctrina Apostolorum*, die aus dem 4., vielleicht schon 3. Jahrhundert stammt, zählt folgende Feste auf: Epiphantias, vierzig Tage Fasten vor Karfreitag und Ostern, Himmelfahrt am 50. Tage nach Ostern (can. 9) und Märtyrertage.<sup>3</sup> In der *Doctrina Addaei* werden Himmelfahrt und Pfingsten (d. h. Geistausgießung) ausdrücklich auf denselben Tag gelegt,

<sup>1</sup> 'Die gottesdienstliche Zeit' in *Leiturgia I*, Kassel 1954 p. 452 n. 24. Kunze dachte vor allem an eine formgeschichtliche Auswertung, aber diese Quellen können uns auch darüber hinaus gute Dienste leisten.

<sup>2</sup> Z. B. V. Larrañaga S.J.: *L'Ascension de Notre-Seigneur dans le Nouveau Testament*, Rome 1938, und die gründliche Zusammenstellung des 1953 verstorbenen P. U. Holzmeister S.J.: *Der Tag der Himmelfahrt des Herrn*, *ZkTh* 55 (1931) p. 44—82.

<sup>3</sup> F. C. Burkitt in *JThSt* 24 (1923) p. 202 f. und *Proceed. of the Brit. Acad.* XI (1923) p. 3.

den fünfzigsten nach der Auferstehung.<sup>4</sup> Auch die älteste erhaltene syrische Perikopenordnung zeigt noch Spuren dieses Brauches.<sup>5</sup> Für Palästina haben wir vor allem die Schilderung der Jerusalemer Pfingstfeier durch die Pilgerin Egeria heranzuziehen.<sup>6</sup> Am Vormittag stand danach um die Wende des 4. zum 5. Jahrhundert die Geistausgießung im Mittelpunkt, am Nachmittag die Himmelfahrt. Nun sind zwar noch lange nicht alle Fragen geklärt, die uns der ausführliche Bericht der reiselustigen Gallierin stellt;<sup>7</sup> aber da sich zeigen läßt, daß die Jerusalemer Liturgie dieser Zeit weithin aus einer Überlagerung altpalästinensisch-ostsyrischer Traditionen mit Überlieferungen mehr westlichen Ursprunges entstanden ist,<sup>8</sup> dürfen wir wohl

<sup>4</sup> W. Cureton: *Ancient Syriac Documents*, London 1864, p. 24—27, vgl. P. de Lagarde: *Reliquiae graecae* p. 89 ff. siehe U. Holzmeister op. cit. p. 61.

<sup>5</sup> Darauf hat G. Kunze aufmerksam gemacht: *Die gottesdienstliche Schriftlesung I*, Göttingen 1947 p. 6 f.; *Leiturgia I* p. 453. Es handelt sich um die Lesordnung des Cod. Syr. Brit. Mus. Add. 14 528 aus dem 5. Jhd., vgl. dazu Anm. 98.

<sup>6</sup> *Peregrinatio ad loca sancta* 43 (CSEL 39 p. 93, 16—95, 27 ed. Geyer).

<sup>7</sup> Vor allem ist noch umstritten, wie die Feier des 40. Tages in Bethlehem zu verstehen sei. A. Baumstark dachte an ein altes palästinensisches Geburtsfest, *Or. Christ. N.S.* 6 (1916) p. 226 ff., fand damit aber viel Widerspruch. Neuerdings bietet E. Dekkers O.S.B.: *De datum der Peregrinatio Egeriae en het feest van Ons Heer Hemelvaart*, *Sacr. Erud. I* (1948) p. 181—205 eine bestechende Lösung an: Er zeigt, daß nach einem georgischen Kanoniarion am 31. Mai das Kirchweihfest der Bethlehemer Geburtskirche gefeiert wurde. Im Jahre 417 fällt dieses Datum auf den 40. Tag nach Ostern, damit wäre die Predigt 'apte diei et loco', von der Egeria berichtet, 42 (p. 93, 14 ed. Geyer), erklärt und zugleich wären die Jahre der Pilgerreise exakt bestimmt. Aus linguistischen Gründen ist eine Autorität wie Chr. Mohrmann diesem Ansatz beigetreten, *VC* (1950) p. 121. Die liturgiegeschichtliche Seite der neuen These scheint mir aber noch nicht sicher geklärt zu sein, auch F. L. Cross äußert sich zurückhaltend: *St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments, Texts for Students No. 51*, London 1951 p. XVIII n. 1. Gar nicht überzeugt hat mich aber die Annahme von E. Dekkers, im Jahre 417 sei wegen des seltsamen Zusammentreffens von Dedikationsfest in Bethlehem und Himmelfahrt das Himmelfahrtsfest am 40. Tage in Jerusalem ausgefallen und dafür am Pfingstnachmittag nachgeholt worden. J. G. Davies: *The Peregrinatio Egeriae and the Ascension*, *VC* 8 (1954) p. 93—100, stellt demgegenüber jetzt die These auf, auch die Nachmittagsgottesdienste am 50. Tag in Jerusalem bezögen sich auf Pfingsten, nicht auf Himmelfahrt. Das Fest am 40. Tag in Bethlehem wäre Himmelfahrt, das nur aus alter Tradition noch in diesem Ort gefeiert würde, die auf die Zeit zurückginge, als die Himmelfahrtskirche in Jerusalem noch nicht gebaut war. Aber die Worte der Pilgerin 43,5 (p. 94, 14 f. ed. Geyer) sind ganz eindeutig: sie spricht für den Nachmittag nur noch von der Ascensio, und die von ihr genannten Lesungen Luk. 24, 49—53 und Act. 1, 6—12 sind in der syrischen Tradition und darüber hinaus fester Bestandteil der Himmelfahrtslesungen und stehen niemals mit 'Pfingsten', d. h. der liturgischen Feier der Geistausgießung in Verbindung, vgl. für Jerusalem auch A. Baumstark: *Syrische Perikopenordnungen* p. 165; siehe auch G. Kunze in *MPhTh* 39 (1950) p. 170 f.

<sup>8</sup> Der Nachweis läßt sich für Taufe und Eucharistie auf Grund der unter dem Namen Cyrills überlieferten Katechesen führen, für den Kalender auf Grund des altarmenischen Lektionars.

die eigentümliche Ordnung ebenso erklären, in der hier der 50. Tag nach Ostern begangen wurde: als sich die Pfingstfeier auf Grund von Act. 2 durchzusetzen begann, wurde das ältere Himmelfahrtsfest auf den Nachmittag abgedrängt.<sup>9</sup> Auch für Euseb von Caesarea, in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, fiel Himmelfahrt auf den 50. Tag nach Ostern.<sup>10</sup> In Kleinasien hat man im 2. Jahrhundert offenbar ebenso gedacht, denn Hieronymus berichtet: 'Montanus, Prisca et Maximilla etiam post Pentecosten faciunt quadragesimam, quod ablato sponso filii sponsi debeant ieiunare'.<sup>11</sup> Die Montanisten setzten also sofort nach dem 50. Tag wieder mit dem Fasten ein wie in der Quadragesimalzeit, den 40 Fasttagen vor Ostern, unter Berufung auf Matth. 9, 15 (Mark. 2, 18 f.): die Söhne des Bräutigams werden fasten, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist. Die Pentekoste war ihnen also die Zeit der Gegenwart Christi bei den Seinen, der 50. Tag die Himmelfahrt. Im allgemeinen werden wir annehmen können, daß dieses Himmelfahrtsfest am 50. Tag nach Ostern die Feier der Geistausgießung mit einschloß, jedenfalls für die spätere Zeit muß das gelten, das zeigen Euseb und die Doctrina Addaei. Ob dieser liturgische Ansatz aus einer alten geschichtlichen Vorstellung erwachsen ist, oder ob es umgekehrt war, daß erst die liturgische Fixierung der Himmelfahrt auf den Pfingsttag zu der geschichtlichen Anschauung führte, die uns in der Doctrina Addaei und bei den Montanisten entgegentritt,<sup>12</sup> das läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden. Auf jeden Fall haben wir hier eine sehr alte Tradition vor uns, die unabhängig von der Apostelgeschichte ist und hinter die Kanonisierung dieses Buches zurückreicht.

Wie soll man diese merkwürdige Tatsache erklären, daß die Überlieferung, aus der Lukas schöpfte, mit dem 50. Tag nach der Auferstehung Christi die Ausgießung des Heiligen Geistes verband, eine andere alte palästinensische Überlieferung aber die Himmelfahrt?<sup>13</sup> Man könnte darauf

<sup>9</sup> Nur so scheint mir die seltsame Umkehrung erklärlich: erst Geistausgießung, dann Himmelfahrt. Natürlich berief man sich dafür auf die Zeitangabe Act. 2, 15.

<sup>10</sup> Das hat U. Holzmeister op. cit. p. 61 ff. nachgewiesen, vgl. bes. de sol. pasch. 5 (MPG 24 col. 700 C).

<sup>11</sup> Comm. in Matth. I zu 9, 15 (MPL 26 col. 58 D). Es läßt sich nicht erkennen, ob Hieronymus oder sein Gewährsmann hier unmittelbar eine alte Nachricht aus dem 2. Jhd. verwertet oder von einem gegenwärtigen Brauch der Montanisten auf Montanus selbst zurückgeschlossen hat. Diese Ordnung macht aber einen so altertümlichen Eindruck, daß auch ein solcher Rückschluß sicher berechtigt ist; so auch Holzmeister p. 64. Auch liturgisch gehört Kleinasien im zweiten Jhd. zum palästinensisch-ostsyrischen Bereich.

<sup>12</sup> Daneben gab es noch andere Überlieferungen über den Zeitpunkt der Himmelfahrt, vgl. die Zusammenstellung bei Holzmeister. Bedeutsam sind daraus vor allem die Stellen, an denen Auferstehung und Himmelfahrt auf denselben Tag gelegt werden, im Neuen Testament vor allem Joh. 20 und Luk. 23, 43 und aus späterer Zeit Barn. 15, 9. Für unsere Fragestellung haben sie zunächst kein besonderes Gewicht, vgl. aber S. 215 f. und Anm. 168.

<sup>13</sup> Auch wenn die Geistausgießung mitgefeiert wurde, war sie doch nur ein Appendix zu Himmelfahrt mit wenig Eigengewicht. Von dieser Gesamtüberlieferung wäre dann wohl auch der altkirchliche Bildtypus abzuleiten, der Himmelfahrt und Geistausgießung in einer Komposition zusammenfaßte und nach Baum-

verweisen, daß nach allgemeiner Ansicht die frühchristliche Pentekoste ursprünglich den ganzen Zeitraum der fünfzig Tage nach Ostern umfaßte als die große Freudenzeit der Kirche,<sup>14</sup> wobei der 50. Tag erst langsam ein besonderes liturgisches Gewicht bekam. Es wäre also denkbar, daß er sich im Westen auf Grund von Act. 2 stärker als Geistausgießung, im semitischen Osten dagegen als Himmelfahrt herauskristallisiert hätte. Aber auch abgesehen davon, daß es ja noch gar nicht erwiesen ist, ob die unterschiedlichen geschichtlichen Vorstellungen in West und Ost erst aus der verschiedenen Liturgie erwachsen sind, ist doch zu fragen, woher denn überhaupt die Feier der fünfzig Tage stammt, von denen Tertullian sagt, daß sie ein einziger großer 'dies festus' sind.<sup>15</sup> Aus der Chronologie von Act. 1—2 lassen sie sich so nicht ableiten. Im Gegenteil, man ist fast versucht zu sagen: die allgemeine Rezeption des lukanischen Zeitaufnisses hat die große Freudenzeit zerstört. Die innere Logik drängt<sup>16</sup> dazu, sie schon nach Himmelfahrt abzuschließen und wenigstens zwischen dem 40. und 50. Tag ein Vorbereitungsfasten auf den Empfang des Geistes einzuschalten. Und tatsächlich spricht schon can. 5 von Nicaea 325 von einer Tessarakoste nach Ostern<sup>17</sup> und schon am Anfang des 4. Jahrhunderts mußte das Konzil von Elvira gegen den Brauch vorgehen, nur vierzig Tage nach Ostern zu feiern.<sup>18</sup> Die Freudenzeit wird hier deutlich jeweils durch die Himmelfahrt begrenzt, sie wird also als das Gedächtnis der Zeit gefeiert, in welcher der Auferstandene bei den Jüngern auf Erden weilte. Daher ist es wohl nicht zu kühn, den Ursprung der fünfzigjährigen Freudenzeit dementsprechend aus der Tradition abzuleiten, die die Himmelfahrt auf den 50. Tag nach der Auferstehung legte. Und das entspricht nun auch dem Verständnis der Pentekoste bei den Montanisten; und wenn uns die Nachricht bei Hieronymus tatsächlich bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts zurückführt, ist dies der älteste Beleg, den wir für die große Freudenzeit überhaupt haben.

Für unsere eigentliche Frage ist damit aber nur wenig gewonnen. Immerhin zeigt sich, daß die östliche Überlieferung einmal weiter verbreitet gewesen sein muß und vermutlich erst später durch Act. 2 zurückgedrängt worden ist. Die unterschiedliche Deutung des 50. Tages nach Ostern reicht also sicher schon ins erste Jahrhundert zurück. Man wird diese Tatsache

---

stark aus dem Osten stammt. Baumstark selbst möchte ihn von der Jerusalemer Ordnung herleiten, *Or. Christ. N. S.* 7/8 (1918) p. 174 f. Ich verdanke diesen Hinweis der in Anm. 1 genannten Anmerkung G. Kunzes.

<sup>14</sup> Vgl. bes. O. Casel *O.S.B.*: Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, *JLW* 14 (1934) p. 1—78, dort auch die Belegstellen.

<sup>15</sup> *De bapt.* 19 (CSEL 20 p. 217, 1 ff. ed. Reifferscheid-Wissowa), vgl. *de cor.* 3 (CSEL 70 p. 158, 23 f. ed. Kroymann).

<sup>16</sup> Trotz *Luk.* 24, 52; in Act. 1, 14 fehlt auch jeder Hinweis auf die 'große Freude'.

<sup>17</sup> H. Koch: Die *Τεσσαράκονθῆ* in can. V von Nicäa (325), *ZKG* 44 (1925), p. 481—488; H. Leclercq: Art. *Pentecôte* in *DACL* 14, 1 (1925) Sp. 260 ff.

<sup>18</sup> Der Kanon 43 bestimmte an sich nur 'ut cuncti diem Pentecostes celebremus' (p. 20, 16 ed. Lauchert), aber eine alte, sinngemäß sicher richtige Glosse deutet das als 'non quadragesimam'; im übrigen vgl. Leclercq op. cit. und O. Kellner: *Heortologie* 3. Aufl. Freiburg 1911 p. 84 f.

nicht erklären können, ohne auf den jüdischen Kalender zurückzugreifen. Fünfzig Tage nach dem Passa feiert das Judentum שבועות, das Wochenfest, das in der Diaspora bereits in vorchristlicher Zeit den Namen Πεντηκοστή führte.<sup>19</sup> In seiner kürzlich erschienenen Untersuchung über die Osterpraxis der Quartadezimaner hat Bernhard Lohse gezeigt, daß wahrscheinlich schon die Urgemeinde, auf jeden Fall aber bestimmte Kreise der frühen Kirche das alte jüdische Passafest einfach übernommen und weitergefeiert haben, allerdings nun in einer ganz neuen Sinndeutung.<sup>20</sup> Es lassen sich einige Hinweise dafür angeben, daß es beim Pfingstfest ähnlich gewesen sein könnte. Wenn Paulus 1. Kor. 16, 8 schreiben kann, daß er bis Pfingsten in Ephesus bleibt, dann setzt er doch voraus, daß dieser Tag — und wenn auch nur als Zeitangabe — auch der christlichen Gemeinde in Korinth geläufig war; ähnlich steht es mit Act. 20, 16.<sup>21</sup> Wichtiger ist, daß dieselben Schriftabschnitte, die in der Synagoge am Wochenfest verlesen wurden, in den ostsyrischen Perikopenordnungen als Lektionen für den Pfingsttag wiederkehren.<sup>22</sup> Ob es sich hier allerdings um eine Ordnung handelt, die uns in die älteste Zeit der Kirche zurückführt oder um eine sekundäre Übernahme, läßt sich vorläufig noch nicht entscheiden.<sup>23</sup> Der Hinweis auf das Wochenfest bringt aber zunächst sowieso keine Lösung unseres Problems, sondern verschiebt nur die Frage. Von einem 'Weiterfeiern' könnte man ja nur reden, wenn in irgendeinem Sinn eine sachliche Beziehung zwischen dem jüdischen und dem christlichen Festinhalt bestünde. Erst dann würde auch eine Übernahme der Lesetexte verständlich. Ein solches Verhältnis liegt zwischen Passa und Ostern zweifellos vor, weil der Gekreuzigte und Auferstandene als das Passalamm des neuen Bundes verstanden wurde.<sup>24</sup> Deshalb konnte auch Ex. 12 Osterperikope bleiben. Über den Inhalt des christlichen Pfingstfestes gab es doch aber gerade verschiedene Traditionen. Ehe wir nach Beziehungen zum Wochenfest fragen können, haben wir also zunächst weiter die Vorgeschichte dieser Traditionen zu klären. Dabei wird es gut sein, zunächst einmal alle Datierungsprobleme beiseitezulassen und allein nach den theologischen Zusammenhängen zu fragen.

<sup>19</sup> Tob. 2, 1; 2. Makk. 12, 32; Act. 2, 1; Jos. ant. III 10, 6 u. a. vgl. W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament, 4. Aufl. Berlin 1952 Sp. 1171.

<sup>20</sup> Und dementsprechend veränderter Ordnung, in stellvertretendem Fasten und Beten, in der Hoffnung auf die Parusie: Das Passafest der Quartadezimaner, Beitr. z. Förd. christl. Theol. II 54, Gütersloh 1953, bes. p. 101 ff.

<sup>21</sup> Vgl. B. Lohse p. 98 ff. E. Lohse ThWbzNT VI (1954) p. 49 f.

<sup>22</sup> vgl. S. 229 ff.

<sup>23</sup> Vgl. dazu G. Kunze: Gottesdienstliche Schriftlesung I p. 90; 175 f.; Lehre, Gottesdienst, Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen I, Göttingen 1949 p. 41; 'Die Lesungen' in Leiturgia II (1954), bes. p. 103—126. Die zuletzt genannte Abhandlung ist erst nach Abschluß dieser Arbeit erschienen. Sie hat mich gar nicht überzeugt, aber es ist nicht möglich, in diesem Zusammenhang näher darauf einzugehen.

<sup>24</sup> 1. Kor. 5, 7; Apc. 5, 6. Nach Joa. Jeremias: Die Abendmahlsworte Jesu, 2. Aufl. Göttingen 1949 p. 104 f. hat sich Jesus beim letzten Mahl mit den Jüngern selbst so bezeichnet, vgl. auch B. Lohse p. 101 f.

2. Es gibt wohl kaum eine neutestamentliche Schrift, in der nicht in irgendeiner Form in entscheidenden Zusammenhängen von der Himmelfahrt oder Erhöhung Christi gesprochen würde oder sie wenigstens vorausgesetzt wird. Von einer eschatologischen Geistausgießung ist aber abgesehen von Act. 2, 1—13 nur noch an ganz wenigen Stellen die Rede. Und hier wird diese Geistausgießung überall eng an die Himmelfahrt angeschlossen.<sup>25</sup> Ganz klar ist dieser Zusammenhang in der Petrusrede Act. 2, 32 f. ausgesprochen: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, des sind wir alle Zeugen; nun zur Rechten Gottes erhöht, empfing (*λαβών*) Er den verheißenen Heiligen Geist vom Vater und goß das aus, was ihr seht und hört.“ Dieselbe Verbindung zwischen Erhöhung des Sohnes und Sendung des Geistes finden wir bekanntlich in den johanneischen Abschiedsreden wieder,<sup>26</sup> ebenso steht sie hinter der johanneischen Form der Pfingstgeschichte in Joh. 20, 22 f., der Übertragung der 'Schlüsselgewalt' an die Jünger: „Nehmet hin den Heiligen Geist, welchen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben, welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten.“ Aus 20, 17 ist nämlich zu schließen, daß auch hier unmittelbar vorher die Himmelfahrt stattgefunden hat.<sup>27</sup> Dasselbe Schema kehrt nun aber auch in Eph. 4, 7—12 wieder: „Einem jeden von uns wurde die Gnade nach dem Maße der Gabe des Christus gegeben. Deshalb heißt es: 'Aufgefahren zur Höhe machte Er die Gefängnis(wache) zu Gefangenen, Er hat den Menschen Gaben gegeben' (Ps. 68, 19) . . . und Er gab die einen als Apostel, andere als Propheten, andere als Evangelisten, andere als Hirten und Lehrer um die Heiligen zur Dienstleistung auszurüsten . . .“ Hier sind zwar unmittelbar als Gaben des Erhöhten die Ämter in der Gemeinde genannt, das Wort *πνεῦμα* fehlt also. Aber für die frühe Kirche ist jedes Amt im Geist verwurzelt<sup>28</sup> und der Zusammenhang mit den genannten johanneischen und lukanischen Aussagen ist so eng, daß es berechtigt erscheint, auch diesen Abschnitt hier heranzuziehen. Damit haben wir aber schon alle Stellen im Neuen Testament zusammengestellt, die außer Act. 2, 1—13 von einer Geistausgießung reden.<sup>29</sup>

Es ist offensichtlich, daß wir hier eine besondere Traditionsschicht vor uns haben, deren Anschauungen sich charakteristisch von Paulus und den Synoptikern unterscheiden. Bei den Synoptikern ist der Geist im allgemeinen wenig betont und dort, wo er doch stärker in Erscheinung tritt,<sup>30</sup> wird er als eine nicht an einen bestimmten Zeitraum gebundene Gabe Gottes geschildert. Paulus kann den Geist bisweilen fast dem erhöhten

<sup>25</sup> Der Rahmen des lukanischen Werkes (Luk. 24, 49; Act. 1, 4 f.) fügt Act. 2, 1—13 in dasselbe Schema ein.

<sup>26</sup> Joh. 15, 26; 16, 7; vgl. 14, 16; 7, 39 und Anm. 45.

<sup>27</sup> vgl. dazu H. Kraft: Joh. 20, 17, ThLZ 76 (1951) Sp. 570.

<sup>28</sup> Die *χάρις* von 4,7 entspricht dem *πνεῦμα*.

<sup>29</sup> Tit. 3, 6 und Röm. 5, 5 reden vom individuellen Geistempfang bei der Taufe, nicht von einer heilsgeschichtlichen Geistausgießung.

<sup>30</sup> Wie in den Kindheitsgeschichten des Lukas.

Christus gleichsetzen,<sup>31</sup> sonst ist er Gabe, die in erster Linie den Einzelnen des gegenwärtigen Heils und der künftigen Vollendung versichert. Demgegenüber ist der Geist in der hier herausgehobenen Traditionsschicht Gottes Gabe, die erst durch den erhöhten Sohn den Menschen weitergegeben wird, aber nicht in erster Linie dem Einzelnen, sondern der Kirche. Hierin liegt eine besonders auffällige Gemeinsamkeit aller angeführten Stellen; trotz mancherlei Unterschieden im Einzelnen wird hier die Gabe des zum Himmel Aufgefahrenen doch überall als kirchengründendes Faktum verstanden. Daß es sich hier tatsächlich um eine Besonderheit handelt, zeigt ein Vergleich mit Formeln und Traditionen wie sie in Matth. 28, 18 f. und Phil. 2, 6—11 vorliegen. Bei ihnen ist der *κύριος* in erster Linie der Herr der Welt, nicht der Kirche, es fehlt jeder Hinweis auf den Geist oder eine andere Gabe des Erhöhten.<sup>32</sup>

Die Herkunft dieser Überlieferungsschicht läßt sich sicher erkennen, sie muß aus Palästina stammen. Dafür spricht 1. die Eigenart des Zitates aus Ps. 68, 19 in Eph. 4;<sup>32a</sup> 2. die sehr altertümliche Theologie der Petrusreden; 3. der allgemeine Zusammenhang, der zwischen dem Johannes-evangelium (samt den Briefen), Lukas (besonders den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte) und dem Epheserbrief besteht; denn diese Schriften stimmen ja nicht nur in der Zuordnung von Himmelfahrt und Geistausgießung als Kirchengründung zusammen. Ihre Gemeinsamkeit läßt sich heute am besten religionsgeschichtlich ausdrücken: Es sind die Schriften innerhalb des Neuen Testaments, die am stärksten Berührungen mit den jüdischen Sekten aufweisen, die seit einiger Zeit durch die Entdeckung der Toten-Meer-Rollen in unseren Blickkreis getreten sind.<sup>33</sup> Das weist doch auch auf einen palästinensischen Ausgangspunkt zurück.

Wenn wir nun diese von uns herausgestellte Traditionsschicht mit Act. 2, 1—13 vergleichen, fallen sofort einige Übereinstimmungen ins Auge. So ist beiden Überlieferungen vor allem die ekklesiologische Ausrichtung gemeinsam. Darüber hinaus findet die Geistmitteilung in Act. 2 und Joh. 20 in einem Haus in Jerusalem statt. Daneben besteht nun aber der entscheidende Unterschied,<sup>34</sup> daß die Pfingstgeschichte Act. 2, 1—13 für sich genommen keinen Hinweis auf die Himmelfahrt Christi enthält. Während

<sup>31</sup> 2. Kor. 3, 17; vgl. R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 1953 p. 331 f.

<sup>32</sup> Der Unterschied deckt sich etwa mit dem, was E. Lohmeyer als galiläische und jerusalemische Tradition unterschied.

<sup>32a</sup> vgl. S. 216 f.

<sup>33</sup> Ein genauer Einzelnachweis dafür kann hier natürlich nicht angetreten werden, vgl. aber zu Johannes K. G. Kühn: Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament, ZThK 47 (1950) p. 192—211; zur Apostelgeschichte S. 249 ff. dieser Arbeit und zum Epheserbrief K. G. Kühn in ThWzNT V (Lief. 5 1950) p. 297 ff.

<sup>34</sup> Auf den anderen Unterschied, daß der Geist in Act. 2 z. T. ekstatische Züge trägt, in der anderen Schicht aber eher 'amtlichen' Charakter hat, ist hier nicht einzugehen, vgl. aber S. 235 f.

in Joh. 20 der Auferstandene und nun Verklärte<sup>35</sup> selbst den Geist mitteilt, fehlt die Gestalt Christi in dem entsprechenden Abschnitt der Apostelgeschichte. Das ist aber letztlich derselbe Unterschied wie er zwischen den beiden liturgischen Traditionen bestand, die wir oben kennengelernt haben, dem Fest der Geistausgießung im Westen und dem Fest der Himmelfahrt Christi im Osten. Nun ging die westliche Überlieferung, die sich später allgemein durchgesetzt hat, sicher von Act. 2 aus. Insofern ist diese Feststellung also nicht überraschend. Können wir etwa nun in der anderen Überlieferungsschicht den Ursprung des Brauches sehen, den 50. Tag nach Ostern als Himmelfahrt zu feiern? Dagegen spricht, daß dieser Tag hier an keiner Stelle genannt wird.<sup>36</sup> Im Gegenteil, die Chronologie von Joh. 20 schließt dieses Datum geradezu aus, hier liegen Auferstehung, Himmelfahrt und Geistverleihung an einem Tage. Die 'Pfingst'-feier der palästinensischen Kirche ist also sicher nicht unmittelbar aus dieser hier herausgestellten Tradition abzuleiten. Trotzdem besteht doch offenbar ein Zusammenhang. Um hier weiterzukommen, empfiehlt es sich, zunächst weiter der Vorgeschichte dieser Himmelfahrtsüberlieferung nachzugehen.

3. Es wurde oben schon festgestellt, daß die Textform des Zitates aus Ps. 68, 19 in Eph. 4, 8 palästinensisch sei. Der hebräische Text liest hier: עָלִיתָ לְמַרוֹם שְׁבִיתָ שָׁבִי לְקַחְתָּ מִיַּמֵּינֶיךָ בְּאָדָם 'Du bist zur Höhe gestiegen, hast Gefangene gemacht, Du hast Gaben empfangen von den Menschen'. Die Septuaginta übersetzt das an den hier wichtigen Stellen völlig wörtlich: ἀνέβης εἰς ὕψος, . . . ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ. Es geht um Gott, der Seine Herrlichkeit am Sinai offenbarte. Die rabbinische Auslegung dagegen bezog dieses Psalmwort durchweg auf Mose.<sup>37</sup> Ein breiter Traditionsstrom deutet dabei die 'Gaben' auf das Gesetz, das Mose den Menschen gegeben oder für sie empfangen hat. Damit stehen wir genau bei der Textform aus Eph. 4, 8: 'Er hat den Menschen Gaben gegeben'. Das heißt also, der Epheserbrief — oder die Tradition, die hinter ihm steht — hat hier eine spätjüdische Moseaussage auf Christus übertragen. Dasselbe Psalmwort hat wahrscheinlich auch auf Act. 2, 33 eingewirkt. Das Kerygma von der Erhöhung Christi wird in 2, 34 f. durch den Schriftbeweis aus Ps. 110 begründet. Dadurch sind aber die Aussagen über die Geistausgießung nicht gedeckt. Vor allem ist aber der eingefügte Gedankengang auffällig, daß der Erhöhte den Geist vom Vater empfangen hätte, das ἔλαβον. Es erklärt sich am Einfachsten, wenn wir auch hier Ps. 68, 19 im Hintergrund sehen: Er hat die Gaben (nämlich den verheißenen Geist) empfangen (vom Vater) für die Menschen.<sup>38</sup> Wenn diese Vermutung zu Recht besteht, liegt hier dieselbe Mose typologie vor wie in Eph. 4. Daß

<sup>35</sup> 20, 17-19; vgl. H. Kraft.

<sup>36</sup> Dagegen kann man natürlich nicht Act. 2, 33 anführen, die Datierung liegt hier nur in der lukianischen Komposition.

<sup>37</sup> Für die Einzelnachweise vgl. Str.Bill. III p. 596 ff.

<sup>38</sup> Das wäre die andere Form der rabbinischen Auslegung dieses Textes, die den Wortlaut weniger antastete.

es sich dabei tatsächlich um eine Übertragung theologischer Aussagen von Mose auf Christus handelt, wird für Eph. 4 durch die Abweichung vom Wortlaut des hebräischen Textes bewiesen, denn diese Umdeutung wurde in der spätjüdischen Exegese ja nur dadurch notwendig, daß man dies Psalmwort auf Mose bezog.

Wie kam man aber dazu? Nun, das lag bei dem Sinaipsalm 68 nahe genug. Den entscheidenden Ausschlag gab aber der Anfang: עָלָהּ, 'du bist emporgestiegen', ein Wort das rabbinische Exegeten nach ihren Grundsätzen mit Ex. 19, 3 verbanden: רַמְסָה עָלָהּ עַל הָאֱלֹהִים 'Und Mose stieg auf zu Gott'. Es ist leicht vorzustellen, welche Schwierigkeiten dieser Satz bot. Schon die Septuaginta hat ihn abgeschwächt: 'Und Mose stieg auf den Berg Gottes'<sup>39</sup> und ein altes palästinensisches Pentateuchtargum umschreibt: 'Und Mose stieg hinauf um Belehrung (oder: Weisung, Gesetz) von Jahwe zu erbitten'.<sup>40</sup> Diese Umdeutungen zeigen doch aber nur, wie intensiv man sich mit diesem Schriftwort beschäftigt hat. Ja, man wird nicht zu viel sagen, wenn man feststellt, daß an diesem 'Und Mose stieg auf zu Gott' die gesamte spätjüdische Theologie hing, denn es verbürgte den Offenbarungscharakter des Gesetzes. Deshalb knüpfte man in diesen Aufstieg Moses gern auch den Bund Gottes mit den Vätern hinein: „Es stieg in der Wolke und es sank in der Wolke der Bund der Väter und das Verdienst (זְכוּת) der Kinder stieg mit ihm und sank mit ihm“.<sup>41</sup> Hier ist offenbar eine Überlieferung vorausgesetzt, nach der Mose in einer Wolke zu Gott geführt wurde. Der Aufstieg auf den Sinai nimmt fast den Charakter einer Himmelfahrt an. In späterer Zeit ist dieser Gedanke breit entfaltet worden, besonders interessante Beispiele gibt es bei den Samaritanern.<sup>42</sup> Aber das führt über unsere Zeit weit hinaus. Zum Abschluß möchte ich ein Wort anführen, das in einem späten Midrasch ohne Verfasser angeführt ist, also formal jung sein mag, der Sache nach aber die Meinung der gesamten jüdischen Auslegung wiedergibt: „Die Worte 'Du stiegst in die Höhe'

<sup>39</sup> καὶ Μωσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ.

<sup>40</sup> Den Text hat P. Kahle veröffentlicht: Masoreten des Westens II, Beitr. z. Wiss. v. A. u. NT 3. F. 14, Stuttgart 1930, Frgm. F, p. 55. Vgl. auch schon die Überschrift des Jubiläenbuches, die sich allerdings an Ex. 24, 12 anschließt.

<sup>41</sup> Mechilta des R. Schimon ben Jochai p. 94, 8 ed. Hoffmann 1905. Auch hier bleibt man in der Nähe von Ps. 68, 19; die 'Verdienste' sind die Gaben der Menschen, vgl. auch das Material bei Str. Bill. III p. 596 ff. Von hier aus könnte auch ein Licht auf Hebr. 12, 1 f. fallen, die 'Wolke' der Zeugen, die doch die Väter von cap. 11 sind; sie begleiten den Aufstieg zu Gott, auf dem Weg, den der 'Anfänger und Vollender des Glaubens' Jesus freigemacht hat. Erst in diesen Zusammenhang ist das Bild vom Wettkampf in 12, 1b eingeordnet. — In besonderer Weise werden der Bund mit den Vätern und am Sinai im Jubiläenbuch zusammengeschlossen, siehe dazu S. 226 ff.

<sup>42</sup> Vgl. etwa die Übersetzung der zwölf Marka-Hymnen aus dem Defter durch P. Kahle in Or. Christ. 29 (1932) p. 96 f. und auch G. Widengren: The Ascension of the Apostle and the heavenly book (King and Saviour III), Uppsala Universitets Arsskrift 1950: 7 p. 40 ff.

wollen sagen, daß noch kein Geschöpf von der Höhe her so geschaltet hat wie Mose geschaltet hat“.<sup>43</sup>

Es wird daher verständlich sein, wenn gerade diese spätjüdischen Aussagen christologisch aufgegriffen wurden, und das konnte in der Kirche ja nur antithetisch oder typologisch geschehen. Die Himmelfahrtstheologie der von uns untersuchten Traditionsschicht im Neuen Testament entspricht in ihrer Struktur so weitgehend den spätjüdischen Interpretationen des Aufstieges Moses zum Sinai, daß man es kaum abstreiten können wird, daß hier Zusammenhänge bestehen. Für Eph. 4 ließ diese Verbindung sich ja auch eindeutig aufzeigen, für Act. 2, 33 wahrscheinlich machen.<sup>44</sup> Daß die Beziehung im Johannesevangelium an den hier herangezogenen Stellen, Abschiedsreden und Auferstehungsbericht, nicht mehr deutlich wird, ist bei der vielfachen Umformung der Tradition gerade in dieser Schrift nicht verwunderlich.<sup>45</sup>

Einen schönen Beleg für das Weiterleben dieser Mosetypologie in der alten Kirche gibt uns die Ikonographie. Die älteste erhaltene Himmelfahrtsdarstellung in der christlichen Kunst ist das bekannte Elfenbeinrelief im Münchener Nationalmuseum (Abb. 1). H. Schrade beschreibt es wie folgt: „Unten sieht man das von zwei Soldaten bewachte geschlossene Grab Christi. Vor diesem sitzt eine jugendliche Gestalt, in Toga und Pallium gekleidet. Auf sie zu kommen drei Frauen. Es muß die Szene der Osterbotschaft sein, in der der Engel den Frauen verkündet, daß Christus auferstanden ist. Seitlich vom Grabbau erhebt sich ein Berg, in dem man wegen des Ölbaums hinter dem Grabe den Ölberg sehen möchte. Über seinen Rücken schreitet, jugendlich wie der Engel des Grabes, mit weit ausgreifendem Schritt Christus. Eine Hand streckt sich ihm aus dem Himmelsgewölk entgegen und faßt ihn bei der Rechten. Der Schreitende, dessen Züge wie verklärt sind, muß ganz von strahlendem Ansehn sein. Denn

<sup>43</sup> Midr. Ex. rab. 28 (p. 245 ed. Leipzig 1864; deutsch bei Wünsche p. 206).

<sup>44</sup> Die Mose-Christus-Typologie auf Grund von Dt. 18, 15. 19 in Act. 3, 22 f.; 7, 37 gehört nicht unmittelbar hierher.

<sup>45</sup> Immerhin hat das vierte Evangelium 1, 17 den Satz, daß das Gesetz durch Mose gegeben sei, die Gnade und Wahrheit aber durch Jesus Christus; ein Satz, der geradezu das Leitmotiv dieser Gegenüberstellung von Sinai und Himmelfahrt angibt und durch den Zusammenhang, in dem er steht, 1, 16 vgl. auch 3, 35, sehr nahe an Eph. 4 heranrückt (*χαρις*). In 3, 13 steht eine eigentümliche Diskussion über den Zusammenhang zwischen 'Hinaufsteigen' und 'Hinabgestiegensein', die ebenfalls stark an Eph. 4, 8 f. erinnert und ihren prägnanten Sinn durch die Antithese gegen das Theologumenon von der Himmelfahrt Moses am Sinai bekommen könnte. Man sieht die gemeinsame Grundlage von Joh. 3, 13 und Eph. 4, 10 heute gern in dem beiden Stellen zugrundeliegenden gnostischen Mythos vom Abstieg und Wiederaufstieg des Erlösers; selbst wenn das der Fall sein sollte, wäre ja noch der jeweilige Gegner zu erkennen, gegen den diese 'gnostische Theologie' herangezogen wurde. R. Bultmann: Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1950 p. 107 n. 5 denkt, unter Verweis auf H. Odeberg: The Fourth Gospel, I (1929) p. 94 f., an Polemik 'gegen die Vorstellungen (visionärer) Himmelsreisen, wie sie in der jüdischen Apokalytik und Merkaba-Spekulation geläufig waren'.

der eine der beiden am Berghang hockenden Männer bedeckt wie geblendet sein Antlitz und duckt sich; der andere wagt nur in furchtsamer Scheu aufzublicken.<sup>46</sup> Dies Münchener Relief ist das erste Beispiel eines später weit verbreiteten festen Typus von Himmelfahrtsdarstellungen, der sich in mancherlei Abwandlungen bis in die mittelalterliche Buchmalerei verfolgen läßt. Immer schreitet dabei Christus von links unten nach rechts oben auf die ausgestreckte Hand Gottes zu.<sup>47</sup> Dieser Aufriß folgt nun weder den biblischen Berichten in Luk. 24, Act. 1, noch hat er echte Analogien in den spätantiken Apotheosen.<sup>48</sup> Dagegen entspricht er bis in Einzelheiten hinein einem festem Schema, die Übergabe des Gesetzes an Mose darzustellen.<sup>49</sup> Dieser Typus der Mosedarstellung ist uns vollständig zwar erst aus späterer Zeit erhalten,<sup>50</sup> trotzdem kann man mit großer Sicherheit annehmen, daß er auf ältere Vorbilder zurückgeht.<sup>51</sup> Die Mosegestalt allein läßt sich

<sup>46</sup> Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi, Vorträge der Bibliothek Warburg 1928/29, Leipzig-Berlin 1930 p. 66—190; das Zitat steht p. 89 f.; vgl. H. Schrade: Ikonographie der christlichen Kunst I, die Auferstehung Christi, Berlin-Leipzig 1932 p. 29 f.

<sup>47</sup> Vgl. dazu die Abbildungen bei Schrade: Himmelfahrt 13 (Drago-Sakramentar), 23 und dazu den Text p. 125 ff. Später ist aus dem Schreiten allerdings meist ein Fliegen geworden.

<sup>48</sup> Schrade versucht hier Zusammenhänge aufzuzeigen, aber gerade seine eigenen Vergleichsbilder lassen ganz deutlich werden, daß wir von hier aus keinen Zugang zu dem Münchener Elfenbeinrelief finden.

<sup>49</sup> Darauf verweist schon Schrade: Himmelfahrt p. 122 f. n. 2 und bezieht sich dabei auf einen Hinweis von Prof. Panofsky. In letzter Zeit hat F. Frhr. von Bissing darauf aufmerksam gemacht ohne diese Beobachtung zu kommentieren: Ein christliches Amulett aus Ägypten, Festschr. z. Feier d. 200jähr. Bestehens d. Ak. d. Wiss. in Göttingen II phil. hist. Kl. Göttingen 1951 p. 79. — Erst jetzt wurde mir die ausführliche Untersuchung des in Anm. 50 genannten Pariser Psalters durch H. Buchthal bekannt: The miniatures of the Paris Psalter, Studies of the Warburg Institute 2, London 1938. Er bespricht hier p. 33—39 ausführlich die Ikonographie der Gesetzesübergabe an Mose und erwähnt auch die Parallele zur Himmelfahrtsdarstellung, ohne an dieser Stelle aber wirklich weiterzuführen.

<sup>50</sup> Frhr. von Bissing verweist auf einen Pariser Psalter aus dem 10. Jhd., abgebildet bei Stephanesco: Iconographie de la Bible (1938) Taf. XXXII vgl. p. 11 (mir leider nicht zugänglich), offenbar handelt es sich um Bibl. Nat. gr. 139. Schrade hatte sich auf die Bibel des Patriarchen Leo aus der vatikanischen Bibliothek (Reg. Svev. grec 1) bezogen, die nur wenig später entstanden ist und viele Bilder mit dem Pariser Psalter gemeinsam hat, vgl. A. Grabar: La peinture byzantine (Les grandes siècles de la peinture par A. Skira) Genève 1953 p. 172 ff., Abbildung auf p. 170, danach Abb. 2, und J. J. Tikkanen: Die byzantinische Buchmalerei der ersten nachikonoklastischen Zeit mit besonderer Rücksicht auf die Farbgebung, Festschr. f. Jul. Schlosser, Wien 1927 p. 81; Taf. IX. Auch unter den Miniaturen zu Cosmas Indicopleustes, Topographia Christiana, Cod. Vat. Gr. 699 aus dem 9. Jhd., die auf ein Urexemplar aus dem 6. Jhd. zurückweisen, findet sich fol. 61<sup>v</sup> eine Darstellung der Gesetzesübergabe an Moses, die demselben Schema folgt. Sie ist hier allerdings mit der Gottesoffenbarung im brennenden Dornbusch verbunden, deshalb trägt Mose keine Schuhe; vgl. C. Stornajolo: Le miniature delle Topografia Cristiana. Cod. Vat. Sel. X, Milano 1908 pl. 25.

<sup>51</sup> So Tikkanen p. 81; Grabar p. 171—173.

auf jeden Fall bis ins 4. Jahrhundert zurückverfolgen.<sup>52</sup> Ja, vielleicht lassen sich sogar noch Spuren einer ursprünglich jüdischen Herkunft dieser Darstellung erkennen.<sup>52a</sup>

Zwischen diesen beiden Darstellungstypen, Himmelfahrt Christi und Gesetzesübergabe an Mose, besteht eine so weitgehende Übereinstimmung,

<sup>52</sup> Schon auf den römischen Sarkophagen der konstantinischen Zeit findet sich dasselbe Schema der Mosedarstellung: Mose schreitet immer von links (unten) nach rechts (oben) auf die ausgestreckte Hand Gottes zu und empfängt mit der rechten Hand die Gesetzesrolle. Besonders oft findet sich dies Motiv als Einrahmung der Portraitmuschel, das Gegenstück auf der rechten Seite ist fast immer die Opferung Isaaks, vgl. die Zusammenstellung bei E. Dinkler: Die ersten Petrusdarstellungen. Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 11/12 (1941) p. 1—80, bes. p. 25 und 41 n. 1. Wie sehr wir es hier mit einem festen Bildtyp zu tun haben, zeigt der berühmte Junius-Bassus-Sarkophag aus der Mitte des Jahrhunderts: Hier kann die Gesetzesübergabe bereits allegorisiert werden. In den Zwickeln zwischen den Bildern der unteren Zone sind hier allegorische Lämmer Szenen dargestellt, darunter die Übergabe des Gesetzes an Mose. Hier schreitet das Lamm von links nach rechts auf den Gesetzeskodex zu; vgl. F. Gerke: Der Sarkophag des Junius Bassus, Bildhefte antiker Kunst 4, Berlin 1936 Abb. 43. Es gibt aus dem 7. Jhd. aus der Gegend von Konstantinopel, also noch vorikonoklastischer Zeit, ein besonders schönes Beispiel für diesen Bildtyp, das gleichzeitig eine Brücke zu den Miniaturen schlagen kann: Eine Grabstele aus Kalkstein (Abb. 4), die im staatl. Museum in Berlin steht (I. 1796), zeigt Mose von links nach rechts schreitend. Die rechte Hand hat er ausgestreckt und empfängt die Gesetzesrolle aus der Hand Gottes. Rechts unten ist noch ein Stück des Berges zu erkennen. Eigentümlich an dem Relief ist, daß Mose auf ihm zweimal dargestellt ist, einmal wie er vor Gott zurückschreckt, und einmal, wie er die Rolle empfängt; vgl. die Beschreibung von K. Wessel im Katalog der Frühchristlich-Byzantinischen Sammlung der staatl. Museen zu Berlin, Berlin 1953 p. 37 und Taf. XVII. Eine gewisse Verwandtschaft zeigt auch das Mosaik im Chor von S. Vitale in Ravenna (vor 547), vgl. die Abb. bei Grabar p. 59.

<sup>52a</sup> Es ist möglich, daß sich unter den Wandmalereien der Synagoge von Dura-Europos aus dem 3. Jhd. auch eine Darstellung der Gesetzesübergabe befand. Das dreiteilige Mittelbild über der Toraschrein-Nische an der Westwand (Richtung nach Jerusalem) ist so schlecht erhalten, daß es kaum deutbar ist. Es wird flankiert von je zwei übereinanderstehenden Gestalten, von denen drei gut erhalten sind, unten rechts ein Gesetzeslehrer, links ein Greis in weißem Gewand, rechts oben Mose am brennenden Dornbusch. Von der Darstellung links oben ist nur der untere Teil erhalten, vgl. die Abb. bei Du Mesnil du Buisson: Les peintures de la synagogue de Doura-Europos, Rom 1939 pl. XXI. Ein Mann schreitet von links nach rechts, er ist barfuß, die Schuhe stehen neben den Füßen, rechts unten ist der Berghang deutlich zu erkennen. Man hat diese Gestalt in neuerer Zeit gern als Gesetzempfänger durch Mose gedeutet, und die erkennbaren Einzelheiten entsprechen völlig dem Schema, das wir für diese Darstellung bisher kennengelernt haben, nur die ausgezogenen Schuhe bieten Schwierigkeiten, wären aber nicht ohne Parallele, vgl. Anm. 50. Die Szene stände sogar kompositionell an derselben Stelle im Verhältnis zum Mittelbild wie auf den römischen Sarkophagen zu der Portraitmuschel. Trotzdem kann diese Deutung der Darstellung in Dura-Europos nicht als gesichert gelten, vgl. die Übersicht der verschiedenen Anschauungen bei W. Kummel: Die älteste religiöse Kunst der Juden, Judaica 2 (1946) p. 54; seitdem hat E. L. Sukenik: Die Synagoge von Dura-Europos und ihre Bilder (hebr.), Jerusalem 1947 p. 66 die alte Deutung auf Josua erneuert (findet aber in den drei anderen Gestalten

daß der eine von dem anderen abhängig sein muß.<sup>53</sup> Auf welcher Seite dabei die Priorität liegt, ist für uns hier an sich unwesentlich, in jedem Fall ist es ein Hinweis auf die Sinai-Himmelfahrt-Typologie. Aber natürlich ist es wahrscheinlicher, daß die Mosedarstellung älter ist, als umgekehrt.<sup>54</sup> Von hier aus besteht vielleicht auch die Möglichkeit, ein altes Problem der Himmelfahrtsikonographie aufzuhellen: Zu den festen Emblemen des auffahrenden Christus gehört eine Buchrolle in der linken Hand. Die Deutung dieser Rolle aber macht große Schwierigkeiten.<sup>55</sup> Sollte sie etwa ursprünglich aus der Mose-Szene übernommen sein? Dann wäre allerdings eine kleine Differenz sehr bezeichnend. Mose empfängt das Gesetz mit der rechten Hand, Christus dagegen ist nicht zu Gott aufgefahren um ein Buch in Empfang zu nehmen. Er ist es, der nach der Überzeugung der alten Kirche einst selbst das Gesetz an Mose am Sinai gegeben hat und Herr darüber bleibt. Deshalb mußte die Rolle in die andere Hand wandern und hat so wohl schon früh zu mancherlei Umdeutungen Anlaß gegeben.

---

überall Mose wieder) und R. Wischnitzer: *The messianic theme in the paintings of the Dura Synagogue*, Chicago 1948 p. (81) sieht hier gar Ex. 4, 1—9, 'Mose empfängt Zeichen' dargestellt. Daß zwischen der byzantinischen Malerei der späteren Zeit und spätjüdischer Kunst Beziehungen bestehen, hat auch G. Wodtke: *Malereien der Synagoge in Dura und ihre Parallelen in der christlichen Kunst*, ZNW 34 (1935) p. 51—62 gezeigt und die späteren Arbeiten über die Dura-Synagoge haben die Fragestellung weiter fortgeführt und den Zusammenhang erhärtet; vgl. dazu jetzt auch den Literaturbericht von E. Dinkler zur *Christlichen Archäologie 1938—1953 I* in *Theol. Rundsch.* 21 (1953, erschienenen 1954) p. 318—340; die dort genannte amerikanische Literatur ist mir allerdings noch nicht zugänglich geworden.

<sup>53</sup> Trotz anfänglicher Skepsis scheint selbst S ch r a d e, *Himmelfahrt* p. 122 f. n. 2 schließlich mit dieser Möglichkeit zu rechnen, denn er sucht am Ende auch eine Beziehung zwischen Himmelfahrt und Sinai herzustellen.

<sup>54</sup> H. S ch r a d e hat gezeigt, daß sich ein merkwürdiger Zug auf dem Münchener Elfenbeinrelief, die Auferstehung aus dem geschlossenen Grab, nur durch Aussagen syrischer Theologen deuten läßt. Das läßt darauf schließen, daß dieser Bildtypus aus dem Osten kommt, unabhängig davon, woher unser Relief unmittelbar stammt (man denkt an Gallien); vgl. dazu auch Anm. 52<sup>b</sup>.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Th. M i c h e l s: *Christus mit der Buchrolle*, ein Beitrag zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi, *Or. Christ.* 3. Ser. 7 (1932) p. 138—146. An sich kennzeichnet die Rolle in der linken Hand Christus als den Lehrer, darauf machte mich H. Frhr. v o n C a m p e n h a u s e n brieflich aufmerksam, vgl. auch J. K o l l w i t z: *Christus als Lehrer und die Gesetzesübergabe an Petrus in der konstantinischen Kunst Roms*, *Röm. Quart.* 44 (1936) p. 45—66. Mir ist aber nicht deutlich, wie sich dieses der spätantiken Philosophendarstellung entlehnte Motiv gerade so fest mit der Himmelfahrtsdarstellung verbinden konnte, wenn wir nicht die Gesetzesübergabe an Mose dazunehmen. Allerdings findet sich die Rolle auch in Himmelfahrtsdarstellungen, die aus ganz anderer Tradition stammen, wie das berühmte Bild in dem Rabbulakodex vom Jahre 586, vgl. dazu Anm. 100 und die Abb. bei G r a b a r p. 164. Hier ist die Rolle geöffnet, das sieht fast wie eine Proklamationszene aus. Das Schema der Philosophendarstellung hat hier wohl kaum eingewirkt. Aber im 6. Jhd. können sich die Traditionen schon in mancherlei Weise gemischt haben und sind die Motive oft völlig selbstständig variiert und weiterentfaltet worden.

4. Besteht nun zwischen dieser Mose-Christus-Typologie und der Feier des 50. Tages nach Ostern ein Zusammenhang? Damit stehen wir bei der Frage nach der Bedeutung des Wochenfestes im Judentum.

Es ist bekannt, daß *הַגְּשָׁעוּת* in alttestamentlicher Zeit in erster Linie ein Erntefest war, im heutigen Judentum dagegen als Gedenktag der Gesetzgebung am Sinai gefeiert wird. An sich ist diese Deutung nicht überraschend, denn Ex. 19, 1 setzt die Offenbarung am Sinai in den dritten Monat seit dem Auszug, der mit dem dritten Kalendermonat zusammenfällt, da Auszug und Passa ja in den Nisan fallen.<sup>56</sup> Das einzige Fest im dritten Monat, dem Siwan, ist aber Pfingsten. Die Frage ist nur, wann sich dieser Wechsel im Verständnis des Wochenfestes vollzogen hat. Die Mischna nennt als Festperikope Dt. 16, 9—12, aber schon die etwa gleichzeitige Tosefta und später der Jerusalemer Talmud kennen daneben als andere Möglichkeit Ex. 19 f. und im babylonischen Talmud werden beide Lesungen aufgenommen und auf den ersten (Ex. 19) und zweiten (Dt. 16) Festtag verteilt, gleichzeitig erfahren wir die dazugehörigen Haftaren, die Prophetenlesungen, Hes. 1 und Hab. 3.<sup>57</sup> Als Psalmen nennt die spätere Überlieferung Ps. 68 und 29,<sup>58</sup> was ja nicht überraschend ist, wenn das Wochenfest einmal zum Fest der Sinaioffenbarung geworden war. Dem entspricht es dann umgekehrt, daß man den 6. Siwan als Datum der Gesetzgebung ansah.<sup>59</sup> Trotz der uneinheitlichen Auskunft von Mischna und Tosefta werden wir annehmen können, daß die Zuordnung von Wochenfest und Sinaioffenbarung im zweiten Jahrhundert schon sehr verbreitet war. Dafür spricht, daß wir aus dieser Zeit schon hebräisch geschriebene Bruchstücke einer an die Pijjutim erinnernden liturgischen Dichtung aus der

<sup>56</sup> Bekanntlich begann die Synagoge das bürgerliche Jahr am 1. Tischri, im Herbst; den Festzyklus aber am 1. Nisan, im Frühjahr.

<sup>57</sup> Meg III, 5 (p. 445 ed. Baneth, Berlin 1927); TosMeg IV (III), 5 (p. 225, 16 ed. Zuckermann); jMeg III, 7; bMeg 31a vgl. J. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst, 2. Aufl. Frankfurt 1924 p. 164. Die letzte Zusammenfassung des Materials über das jüdische Pfingstfest gibt E. Lohse in seinem Art. *Πεντηκοστή* in ThWbzNT VI (Lief. 1 1954) p. 46—49.

<sup>58</sup> Elbogen p. 138.

<sup>59</sup> Bei der Berechnung der 50 Tage zwischen dem Sabbat nach dem Passa (auf Grund von Lev. 23, 15) und dem Wochenfest ging man davon aus, daß einer der beiden Monate 29 und der andere 30 Tage hat. Das bezieht sich natürlich nur auf die pharisäische Rechnung. Der älteste Zeuge, den wir für das Datum des 6. Siwan haben, ist R. Jose ben Chalapta (um 150 n. Chr.), vgl. Str. Bill. II p. 601. H. Gese machte mich auf einige hochinteressante Sebiata's (liturgische Dichtungen) zum Wochenfest aufmerksam, die G. Dawidowicz herausgegeben, übersetzt und kommentiert hat: Liturgische Dichtungen der Juden, phil. Diss. Bonn, erschienen 1938 in Berlin. Diese Lieder stammen aus späterer Zeit, teilweise geben sie aber sehr alte Anschauungen wieder; der Herausgeber hält sie für palästinensisch. Die Worte 'Am sechsten Tage des Monats' bilden hier in Seb. XV (p. 31 f.) als regelmäßig wiederkehrender Strophenanfang sogar die rhythmische Gliederung des Liedes. Im übrigen treffen wir hier, wie nicht anders zu erwarten, die Auslegung von Ex. 19, 3; Ps. 68, 19 u. a. wieder, die wir vorhin besprochen haben.

ägyptischen Diaspora haben, die Anspielungen an Ex. 19, Hab. 3 und Ps. 68 aufweist. Offenbar haben wir es hier mit einer Pfingstkomposition zu tun.<sup>60</sup>

Aber hat man auch schon früher Pfingsten als Offenbarungsfest gefeiert? In der christlichen Forschung Deutschlands wird das heute weithin bestritten,<sup>61</sup> während jüdische Gelehrte sich im allgemeinen dafür ausgesprochen haben. L. Finkelstein vermutet sogar, daß hier auch die bekannte Kontroverse zwischen Pharisäern und Sadduzäern über die Zählung der 50 Tage nach dem Passa bis zum Wochenfest ihre Ursache habe: Für die Pharisäer sei Pfingsten der Gedenktag eines historischen Ereignisses gewesen, eben der Sinaigesetzgebung, deshalb brauchten sie ein festes Datum dafür, den 6. Siwan, und mußten deshalb vom ersten Tag nach dem Passa, dem 16. Nisan an zählen. Für die Sadduzäer dagegen wäre es tatsächlich nur der 50. Tag nach dem Passa gewesen, ein reines Erntefest ohne darüber hinausgehende theologische Bedeutung; deshalb konnten sie auch den ersten wirklichen Sabbat nach dem Passafest zum Ausgang nehmen wie es dem Wortsinn von Lev. 23, 15 zweifellos eher entspricht, auch wenn dadurch das Wochenfest kalendermäßig jeweils auf ein wechselndes Datum fiel (dafür aber immer auf den gleichen Wochentag, den Sonntag).<sup>62</sup> Da die Sadduzäer wohl auch hier — wie bei manchen anderen Auseinandersetzungen mit den Pharisäern — den Standpunkt einer älteren Zeit bewahrt haben, hat diese Argumentation L. Finkelsteins manches für sich, aber sie bleibt doch reine Hypothese ohne zwingende Beweiskraft. Einen sicheren rabbinischen Beleg für die Feier des jüdischen Pfingstfestes als Gedenktag der Sinaioffenbarung vor dem 2. Jahrhundert gibt es bis jetzt noch nicht.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> H. L o e w e : The Petrie-Hirschfeld Papyri, JThSt 24 (1923) p. 126—141. Sie stammen vermutlich aus der Gegend von Oxyrhynchos. Die Zusammenstellung gerade dieser Schriftstellen läßt sich kaum anders deuten, so auch L o e w e. Natürlich gab es auch Stimmen, die das Wochenfest nicht mit der Sinaigesetzgebung in Verbindung bringen wollten, sie sind bis zum Mittelalter nicht verstummt, vgl. I. H e i n e m a n n : Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932 p. 128 f.

<sup>61</sup> Z. B. B i l l e r b e c k, Str. Bill. II p. 601; K. H. R e n g s t o r f : Christliches und jüdisches Pfingstfest, MGKk 45 (1940) p. 75—78; E. L o h s e : Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes, Ev. Theol. 13 (1953) p. 422—436; ThWbzNT VI p. 47 f.

<sup>62</sup> HTR 16 (1923) p. 41 f. Das Material über die Auseinandersetzung bei Str. Bill. II p. 598 f.

<sup>63</sup> Das wäre allerdings anders, wenn wir bei den anregenden und eindrucksvollen Untersuchungen von H. St. J. T a c k e r a y : Septuagint and Jewish Worship, The Schweich Lectures 1921, 2. ed. London 1923 p. 40—60, festen Grund unter die Füße bekämen. T a c k e r a y glaubt, daß der später in Palästina übliche dreijährige Zyklus der regelmäßigen Thora-Lesungen am Sabbat und den Festen mit den zugehörigen Haftaren, den Prophetenlesungen, schon in vordringliche Zeit zurückreiche. Um die zu einem bestimmten Fest gehörenden Haftaren zu kennzeichnen, hätte man die drei entsprechenden Paraschen (Thora-Lesungen) nach Merkworten bezeichnet und diese Merkworte am Rande der Prophetenrolle niedergeschrieben. Nun ist Hab. 3, in bMeg 31a als Pfingst-

Trotzdem ist die Verbindung von Wochenfest und Sinai älter, das zeigt das Jubiläenbuch. Mit dieser Schrift stehen wir aber auch außerhalb der rabbinischen Überlieferung. Am deutlichsten ist das vielleicht an dem Kalender zu erkennen, den das Jubiläenbuch verwendet, für den es kämpft und der weithin einen Schlüssel zum Verständnis dieses eigentümlichen Werkes bildet. Das Jahr ist hier ein reines Sonnenjahr zu 364 Tagen; es besteht aus zwölf Monaten zu 30 Tagen und vier 'Gedenk'- oder 'Schalttagen' außerhalb der Monatsrechnung am Anfang der vier Jahreszeiten.<sup>64</sup> Es umfaßt also genau 52 Wochen, das heißt, daß jedes Datum in jedem Jahr auf denselben Wochentag fällt. Der Mond wird als Zeitweiser ausdrücklich abgelehnt.<sup>65</sup> Das Wochenfest wird an einem sehr eigentümlichen Zeitpunkt begangen, dem 15. Tage des dritten Monats. Das Problem, wie sich dieser Kalendertag von Lev. 23, 15 aus gewinnen läßt, ist erst vor kurzem durch R. P. B a r t h é l é m y gelöst worden.<sup>66</sup> Man hat schon längst gewußt, daß man erst nach dem letzten Tag des Passafestes zu rechnen anfangen kann, also mit dem 22. Nisan;<sup>67</sup> Barthélémy hat nun gezeigt, daß das Jahr mit einem Mittwoch beginnt, damit fällt der erste Sonntag (= Tag

haftare bezeugt, in verschiedenen griechischen Versionen erhalten, die alle eigenartige Erweiterungen gegenüber dem hebräischen Text aufweisen. Thackeray sieht in diesen Abweichungen Randglossen, die in den Text eingedrungen und mißverstanden übersetzt worden sind. Inhaltlich kann er diese Glossen oft verblüffend als solche Merkworte innerhalb des Lektionssystems erklären. Wenn diese Erklärungen zuträfen, hätte es Kreise gegeben, die schon in vorchristlicher Zeit Hab. 3 als Pfingstlesung kannten. Für diese Kreise wäre damit auch die Verbindung von Sinai und Wochenfest gesichert. Da nun aber Alter und Herkunft des synagogalen Lektionssystems noch immer ein recht umstrittenes Problem sind, ist diesen geistvollen Thesen gegenüber doch noch äußerste Vorsicht geboten. Klarer werden wir wohl erst sehen, wenn das große Werk von J. M a n n zum Abschluß gekommen ist: *The Bible as read and preached in the old Synagogue*, Vol. 1 Cicinnati (Ohio) 1940. Eine Untersuchung über die Festlektionen und das Verhältnis dieser Eklogadien zur 'lectio continua' der regelmäßigen Sabbatlesungen ist erst für den 2. und 3. Band angekündigt. Schon der erste Band bestätigt aber wohl (p. 5), daß der dreijährige Zyklus Palästinas in vorchristliche Zeit zurückreicht. Zurückhaltung ist also auch geboten gegenüber dem Aufsatz von A. G u i l d i n g: *Some obscured Rubrics and Lectionary Allusions in the Psalter*, JThSt N. S. 3 (1952) p. 41—55, der versucht, auf dem von Thackeray gelegten Grund weiterzubauen.

<sup>64</sup> 6, 23—38; 5, 27. Das Jubiläenbuch ist vollständig nur äthiopisch erhalten, ich zitiere nach der englischen Übersetzung von R. H. Charles, London 1902, und der deutschen Übersetzung von E. Littmann in E. Kautzsch: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Tübingen 1900 Teil II p. 31—119. Von 'Schalttagen' spricht äth. Hen. 75, 1 f.

<sup>65</sup> 2, 9; 6, 36.

<sup>66</sup> RB 59 (1952) p. 199—203. Den endgültigen Nachweis erbrachte A. Jaubert in VT 3 (1953) p. 250—264. Zu früheren Lösungsversuchen vgl. vor allem Charles, n. zu 6, 29—30 (p. 54 f.) und L. Finkelstein: *The Book of Jubilees and the rabbinic Halaka*, HTR 16 (1923) p. 39—61; bes. p. 40 ff.

<sup>67</sup> Man verstand also unter 'Passa' den ganzen Zeitraum von der Nacht des 14. auf den 15. bis zum 21. Nisan. Das entspricht dem allgemeinen Sprachgebrauch des Spätjudentums und weithin auch des Neuen Testaments, vgl. Joa. Jeremia's in ThWzNT V (1954) p. 897.



1. Himmelfahrt Christi  
(Elfenbein, Nationalmuseum München)



2. Mose empfängt das Gesetz  
(Bibel des Patriarchen Leo, Vatikanische Bibliothek)



3. Himmelfahrt Christi  
(Ausschnitt aus 1)



4. Mose empfängt das Gesetz  
(Kalksteinstele, staatl. Museum Berlin)

nach dem Sabbat) nach dem Passa immer auf den 26. 1.; wenn man von hier aus die 50 Tage weiterzählt, kommt man auf den 15. 3. Wir haben hier also ein Kalendersystem vor uns, das sich in entscheidenden Punkten sowohl von der pharisäischen als auch der sadduzäischen Ordnung unterscheidet, die beide ein gemischtes Sonnen-Mondjahr gebrauchten, dabei aber in der Berechnung des Wochenfesttermins deutlich näher bei den Sadduzäern steht. Schon 1925 hatte J. Morgenstern gezeigt, daß der Kalender des Jubiläenbuches älter ist als der rabbinische und in wesentlichen Stücken alte israelitische Traditionen bewahrt hat,<sup>68</sup> neuerdings hat A. Jaubert mit bestechender Beweisführung nachzuweisen versucht, daß dieser selbe Kalender bereits den Zeitangaben des Priesterkodex und des Hesekielbuches zugrundeliege.<sup>69</sup> Da das Jubiläenbuch wahrscheinlich in der Makkabäerzeit, im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts vor Christus geschrieben ist,<sup>70</sup> wäre der alte priesterliche Kalender also erst in späterer Zeit durch die Laienbewegung der Pharisäer endgültig verdrängt worden.<sup>71</sup> Daß wir es im Jubiläenbuch nicht mit der Konstruktion eines Einzelnen zu tun haben, zeigt sich, von allem anderen ganz abgesehen, auch darin, daß derselbe Kalender im astronomischen Buch des äthiopischen Henoch (cap. 72—75) und anscheinend auch im slawischen Henochbuch (cap. 11—16) wiederkehrt.<sup>72</sup> Einzelne Züge dieser besonderen Berechnung des Wochenfesttermins lassen sich auch noch später nachweisen, sind also nicht so abwegig, wie sie uns im Vergleich zum pharisäischen Brauch erscheinen. So zählen die Falaschas noch heute die 50 Tage erst vom 22. Nisan an;<sup>73</sup> den Sabbat nach dem 15. Nisan nahmen außer den Sadduzäern auch die Samaritaner<sup>74</sup> und später die Karäer<sup>75</sup> als Ausgangspunkt der Zählung; und

<sup>68</sup> The three Calendars of ancient Israel, Hebr. Un. Coll. Ann. 1 (1925) p. 13-78; bes. p. 67 f.; Supplementary Studies in the Calendars of ancient Israel, Hebr. Un. Coll. Ann. 10 (1935) p. 1-148; bes. p. 95 ff. — Die Diskussion um Kalenderfragen im Alten Testament und im Judentum ist inzwischen weitergegangen und noch nicht abgeschlossen; so weit ich es übersehe, ist der Kalender des Jubiläenbuches aber nicht mehr umstritten.

<sup>69</sup> Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrân, Ses origines bibliques, VT 3 (1953) p. 250—264. Ob sich diese These allerdings halten läßt, ist mir sehr zweifelhaft.

<sup>70</sup> H. H. Rowley: The relevance of Apocalyptic. 2. ed. London 1947 diskutiert p. 84—90 diese Frage ausführlich, vgl. auch P. Kahle: The Cairo Geniza, London 1947 p. 12 n. 3.

<sup>71</sup> Vgl. dazu auch S. Gaudz: Studies in the Hebrew Calendar, JQR 40 (1949/50) p. 274 ff.

<sup>72</sup> Er muß also auch praktisch brauchbar gewesen sein, wenn wir auch nicht wissen, wie der Unterschied zwischen den hier vorausgesetzten 364 Tagen und dem wirklichen Sonnenjahr von 365¼ Tagen ausgeglichen wurde.

<sup>73</sup> Finkelstein p. 41; M. Goldmann, Art. 'Falaschas' in EJ 6, Berlin 1930 Sp. 908.

<sup>74</sup> Jaubert p. 258. Zum Kalender der Samaritaner vgl. auch Edw. Robertson: The astronomical tables and calendar of the Samaritans, Notes and Extracts from the semitic Manuscripts in the John Rylands Library VI. Bulletin of the John Rylands Library 32, 2 (Oct. 1939).

<sup>75</sup> J. Heller: Art. 'Karäer' in EJ 9, Berlin 1932 Sp. 948.

daß die Maghârya, die 'Höhlenleute'<sup>76</sup> das Passafest immer am Mittwoch feierten, dem 'Tag der Erschaffung der großen Lichter', war der Ausgangspunkt für die These von R. P. Barthélémy.

Im Jubiläenbuch wird nun das Wochenfest als Gedenktag des Bundes gefeiert, den Gott mit Israel geschlossen hat. Der Tag des Festes ist in die himmlischen Tafeln eingeschrieben — die Urbilder des Gesetzes, das Mose am Sinai empfing —, im Himmel ist es auch von der Urzeit an begangen worden (6, 18); auf Erden wurde es nach der Sintflut eingesetzt, am Tage des Bundesschlusses mit Noah (6, 1 f.); am 15. 3. schloß Gott durch Vermittlung der Engel den Bund mit Abraham (14, 10 f.; 15, 1), zum selben Datum wurde Isaak geboren (16, 13), Jakob von Abraham gesegnet (22, 1 f.) und dabei der Bund erneuert (22, 15). Auch Juda wurde am 15. 3. geboren.<sup>77</sup> Am 15. Tag des dritten Monats wurde auch das Sinaigesetz an Israel übergeben und der Bund zwischen Gott und Volk abgeschlossen,<sup>78</sup> besser sagt man erneuert; denn der Verfasser des Jubiläenbuches denkt offenbar nicht an verschiedene 'Bünde' sondern an den einen Bund Gottes mit Israel, der immer wieder in Vergessenheit geriet und dann wieder neu von Israel gelobt und von Gott bestätigt wurde.<sup>79</sup> Und als Gedenktag dieses Bundes soll das Wochenfest gefeiert werden.<sup>80</sup>

Es ist wahrscheinlich, daß das Jubiläenbuch mit dieser Deutung des Wochenfestes schon an ältere Traditionen anknüpft und nicht etwas ganz Neues bringt. Die heutige alttestamentliche Forschung rechnet ja mit einer regelmäßigen Bundeserneuerung auch im alten Israel, bringt sie aber allgemein mit dem siebentägigen Herbstfest, dem Laubhüttenfest in Verbindung.<sup>81</sup> Gewiß hatte auch das Wochenfest nicht nur agrarischen Charakter,

<sup>76</sup> Zu ihnen vgl. R. de Vaux, RB 57 (1950) p. 421 ff.; W. Baumgartner, ThR 19 (1951) p. 111.

<sup>77</sup> 28,15. Auch Levi und Joseph sind an ausgezeichneten Tagen geboren, Levi am 1. 1., Joseph am 1. 4. An sich ist im Jubiläenbuch Levi stärker betont als Juda, vgl. 31, 13—20; 30,18; 32,1 ff. Das mag ein Zeichen für den Ursprung der Schrift in priesterlichen Kreisen sein. Wenn Juda der 15. 3. zugeteilt wird, dann kann das eigentlich nur ein Hinweis auf den Davidsbund sein. Ob man darin auch den Ausdruck einer bestimmten Messiaserwartung sehen kann, weiß ich nicht.

<sup>78</sup> Nach 1,1 steigt Mose am 16. 3. zu Gott auf. Die Schilderung dieser Ascensio folgt ziemlich genau Ex. 24,12. Auf den 15. 3. fällt also auf jeden Fall das Bundesschlusssopfer Ex. 24, 3—8, wahrscheinlich aber auch die ganze Gesetzgebung von Ex. 19,16 an. Auf dieses erste Gesetz wird z. B. 6,22 ausdrücklich verwiesen. Die himmlischen Tafeln, von denen das Jubiläenbuch immer wieder spricht, sind das himmlische Gegenstück zu den Tafeln, die Mose übergeben, aber dann zerbrochen wurden, das Jubiläenbuch selbst ist die Auslegung dieser Tafeln durch den Engel, der mit Mose redet. Auf die Erneuerung des Wochenfestes am Sinai weist auch 6,19 hin.

<sup>79</sup> Dabei gibt es allerdings einen Fortschritt in der Offenbarung, Mose empfängt das vollständige Gesetz, das die Erzväter so noch nicht kannten, vgl. 33,16.

<sup>80</sup> 6, 17—21.

<sup>81</sup> So zuletzt H. J. Kraus: Gottesdienst in Israel, Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes, Beitr. z. Ev. Theol. 19, München 1954.

die Darbringung der Getreideerstlinge wird heilsgeschichtlich begründet,<sup>82</sup> aber gerade hier fehlt jeder Hinweis auf den 'Bund'. Dagegen bestehen vielleicht schon im chronistischen Werk Ansatzpunkte für diese Sinnverschiebung.<sup>83</sup> Jedenfalls wird in 2. Chron. 15, 8—15 ausdrücklich berichtet, daß König Asa mit seinem Volk 'im dritten' Monat den Bund erneuerte. Hier besteht diese Bundeserneuerung vor allem in einem Eidschwur, den ganz Juda leistet (15, 14 f.).<sup>83a</sup> Auch Neh. 10, 30 stehen Bund und Eid in enger Verbindung miteinander, ebenso wie Jub. 6, 11. Und hier liegt wahrscheinlich der Hauptgrund für die Verschiebung des Bundeserneuerungstages auf das Wochenfest. Das Jubiläenbuch jedenfalls versteht offenbar חג שבועות Wochenfest, als חג שבועות, Fest der Schwüre.<sup>84</sup> Nur so ergibt Jub. 6, 21 Sinn, der Satz muß lauten: „(Gebiete den Kindern Israel, sie sollen dies Fest . . . beobachten . . .) Denn es ist das Fest der Eide und es ist das Fest der Erstlingsfrucht; zwifach und von zweierlei Art ist dieses Fest“.<sup>85</sup> Zur kultischen Begehung des Festes gehört also als wesentlicher Bestandteil das Gelöbniß der Bundestreue vor Gott. Ein weiterer Grund für diese Verschiebung mag die Zeitangabe in Ex. 19, 1 'im dritten Monat' gewesen sein. Als durch das Exil die lebendige kultische Tradition abgerissen war, lag es nahe, für den Neuaufbau des Gottesdienstes von der Datierung in der kanonischen Schrift auszugehen.

Nun sahen wir schon, daß das Jubiläenbuch jedenfalls in Kalenderfragen keine isolierte Einzelmeinung wiedergibt, sondern die Anschauungen eines festen Kreises vertritt. Hier wurde es gelesen und hat weitergewirkt. Zu

<sup>82</sup> Vor allem in dem berühmten kultischen Credo Dt. 26, 1—11; G. von Rad: Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs, Beitr. z. Wiss. v. A. u. NT. 4. F. 26, Stuttgart 1938; vgl. schon Dt. 16, 12.

<sup>83</sup> Es steht ja dem Jubiläenbuch auch zeitlich am nächsten und stammt ebenfalls aus priesterlichen bzw. levitischen Kreisen. Ein Vergleich zwischen beiden Schriften wäre wohl überhaupt lohnend; so weit ich sehe, gibt es eine ganze Reihe von Übereinstimmungen.

<sup>83a</sup> In seinem eben erschienenen Kommentar zum chronistischen Werk weist K. Galling auch auf den hier anklingenden Zusammenhang zwischen Wochenfest und Bundeserneuerung hin, schreibt sogar, daß der Verfasser vermutlich „aus seiner Zeit Wallfahrtsfeste kennt, die in der Bundeserneuerung ihren Höhepunkt hatten“. Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia. ATD 12, Göttingen 1954 p. 115. Übrigens schreibt Galling diesen Abschnitt der Hand des Chron\*\* zu, der an der Wende des 3. zum 2. vordchristlichen Jhdts. gelebt hätte. Damit kämen wir noch näher an die Zeit des Jubiläenbuches heran.

<sup>84</sup> Diese Vermutung ist, wie ich erst nachträglich feststelle, in England und Amerika schon mehrfach geäußert worden, soweit ich sehe, zuerst von H. St. J. Thackeray: Septuagint and Jewish Worship p. 57; weiter von S. Zeitlin: The book of Jubilees, its character and significance, Philadelphia 1939 p. 6 ff. (mir nicht zugänglich); Jewish apocryphal literature, JQR 40 (1949/50) p. 223—250, bes. p. 245; W.-H. Brownlee, BASOR 123 (1951) p. 32.

<sup>85</sup> Der Äthiope hat übersetzt: „Denn es ist das Fest der Wochen und der Erstlingsfrucht . . .“ Das ergibt aber keinen Sinn; R. H. Charles schreibt mit Recht zu dieser Stelle: „Why this festival should be said to be 'of a double nature' I do not see.“ Dadurch fällt auch ein Licht auf 29,7, hier legt Jakob die Grenze mit Esaus Gebiet am 15. 3. durch einen Eidschwur fest.

diesem Kreis muß nun auch die jüdische Sekte gehört haben, die uns vor allem durch die Entdeckung einiger ihrer Schriften in der Höhle bei Kumran am Toten Meer bekanntgeworden ist. Man bringt sie heute gern mit den Essenern in Verbindung.<sup>86</sup> Die schon seit Anfang des Jahrhunderts bekannte Damaskusschrift, die ganz eng mit den neuen Funden zusammengehört, beruft sich in Kalenderfragen ausdrücklich auf das Jubiläenbuch.<sup>87</sup> In der Höhle von Kumran ist nun auch ein hebräisches Fragment unserer Schrift gefunden worden.<sup>88</sup> Da auch diese Sekte entscheidendes Gewicht auf das rechte Datum der Feste, also ihren Kalender legte, wird man sie in die gleiche Front wie das Jubiläenbuch einreihen müssen.<sup>89</sup> Nun steht im Mittelpunkt des gottesdienstlichen Lebens dieser Sektengemeinde ebenfalls ein jährliches Bundeserneuerungsfest.<sup>90</sup> Zwar fehlt in den bis jetzt bekanntgewordenen Schriften aus ihrem Kreis eine Angabe darüber, wann dies Fest zu feiern sei, aber aus unseren bisherigen Untersuchungen wird man mit großer Zuversicht schließen können, daß es auch für sie mit dem Wochenfest zusammenfiel.<sup>91</sup> Ob auch diese Essener noch am Datum des 15. 3. feierten, läßt sich vorläufig nicht sagen. Wenn es der Fall gewesen sein sollte, ergäbe sich die eigenartige Tatsache, daß zur Zeit Jesu alle drei theologischen Richtungen im Judentum, Pharisäer, Sadduzäer und Essener den Tag des Wochenfestes verschieden berechneten.<sup>92</sup> Vielleicht müßte man dann

<sup>86</sup> In vorsichtiger Form hat sich zuletzt auch H. H. Rowley: *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1952 p. 82 f. dafür ausgesprochen.

<sup>87</sup> 16, 3 (p. 28, 1 ed. Rost).

<sup>88</sup> R. de Vaux RB 56 (1949) p. 602—605; vgl. W. Baumgartner ThR 19 (1951) p. 126.

<sup>89</sup> Das ist auch die Anschauung von W. H. Brownlee in dem schon genannten Aufsatz 'Light on the manual of disciplin (DSD) from the Book of Jubilees', BASOR 123 (1951) p. 30—32; M. Dupont-Sommer: *Contribution à l'exégèse du Manuel de discipline X 1—8*, VT 2 (1953) p. 229—243; R. P. Barthélémy in dem schon mehrfach genannten Aufsatz 'Notes en marge de publications récentes sur les manuscrits de Qumrân', RB 59 (1952) p. 187 bis 218, bes. p. 199—203; A. Jaubert VT 3 (1953) p. 250—264. Ein genauer Nachweis der Übereinstimmungen ist deshalb so schwierig, weil der Festkalender der Sekte zwar offenbar in DSD 10, 1 ff. angedeutet ist, dieser Abschnitt aber zu den dunkelsten und schwierigsten Stellen aller bisher veröffentlichten Schriften der Sekte gehört. Die bisher vorgetragenen Versuche diesen Abschnitt zu deuten befriedigen alle nicht recht. Der allgemeine Zusammenhang der Sekte mit dem Jubiläenbuch kann dagegen als gesichert gelten.

<sup>90</sup> DSD 1—2, 21. Auch hier geht es in erster Linie um ein Gelöbnis, das beim Eintritt in den Bund abzulegen ist, Dam 15, 6 (p. 27, 2 ed. Rost); 16, 7 (p. 28, 5); DSD 5, 8. Ob dieser Eid beim jährlichen Bundeserneuerungsfest zu wiederholen ist, läßt sich nicht feststellen, da die erste erhaltene Kolumne von DSD anscheinend mitten in der Schilderung des Festrituals beginnt, wir lernen also nur den Schluß der Liturgie kennen: Gebotsverlesung, Rückblick auf die Heilsgeschichte mit Sündenbekenntnis, Segen und Fluch.

<sup>91</sup> So schon W.-H.-Brownlee op. cit. Vielleicht bestehen auch Verbindungen zu dem eigentümlichen Fest der Therapeuten, von dem Philo in *de vit. contempl.* § 65 (VI p. 63, 9 ed. Cohn-Reiter; p. 101 f. ed. Conybeare) berichtet, aber hier ist vorläufig noch alles unsicher.

<sup>92</sup> Wie weit sich das praktisch auswirkte, ist eine andere Frage. In Jerusalem werden die Pharisäer die Macht gehabt haben und die Sadduzäer werden sich

daraus doch entnehmen, daß dieses Fest nicht so am Rande der jüdischen Theologie stand, wie es die wenigen alten rabbinischen Quellen, die wir zur Verfügung haben, erscheinen lassen.

Damit kommen wir zu der Frage zurück, von der wir ausgegangen waren. Wie feierte das Judentum in neutestamentlicher Zeit das Wochenfest? Die essenische Feier der Bundeserneuerung ist nicht dasselbe wie das Offenbarungsfest des Rabbinats, aber offenbar bestehen Zusammenhänge. Wir werden also auch mit Übergängen zu rechnen haben und damit, daß die essenische Deutung auch über den Kreis der eigentlichen Ordensmitglieder hinaus Einfluß ausgeübt hat. Die Verbindung von Wochenfest und Sinaigesetzgebung ist also schon vorchristlich, im Mittelpunkt stand aber nicht das Gesetz sondern der Bund.

5. Damit haben wir jetzt die Möglichkeit, unsere Frage nach der Herkunft der Himmelfahrts-Pfingst-Feier der palästinensischen Kirche zu beantworten. Wenn einerseits schon im Judentum das Gedächtnis des Aufstiegs Moses am Sinai zu Gott am 50. Tag nach dem Passa haftete, und andererseits dieser Aufstieg typologisch auf die Himmelfahrt Christi bezogen wurde, dann ist es verständlich, wenn das Wochenfest diese Himmelfahrtstraditionen an sich zog. Mit anderen Worten: Was eingangs nur als Möglichkeit angedeutet wurde, entsprach offensichtlich der geschichtlichen Wirklichkeit. In Palästina hat man das alte jüdische Pfingstfest weitergefeiert, indem man den alten Festinhalt als Typus des neuen Heilsgeschehens, Himmelfahrt und Kirchengründung, bewahrte, analog dem Fortleben des alten jüdischen Passa im christlichen Osterfest.

Dieses Ergebnis wird nun in einem erstaunlichen Maße bestätigt durch die Perikopenordnung des ältesten erhaltenen ostsyrischen Lektionars, der Handschrift Add. 14528 des Britischen Museums in London.<sup>93</sup> Sie stammt nach Burkitt aus dem letzten Viertel des 5. Jahrhunderts, Himmelfahrt und Pfingsten sind schon getrennt. Auffallend ist die große Zahl der Lesungen, für Pfingsten sind es zwölf, für Himmelfahrt sogar fünfzehn!<sup>94</sup> An Pfingsten werden folgende Abschnitte gelesen: Hiob 32, 6—33, 6; Dan. 1, 1—21; Joel 2, 21—32; Richt. 13, 2—25; 1. Sam. 16, 1—15<sup>ab</sup>; Jerem. 31,

---

notgedrungen ihrer Berechnung gefügt haben, das vermutet P. Billerbeck Str.Bill. II p. 598. Die Essener lebten andererseits abgeschlossen für sich und hatten kaum Einfluß auf die Jerusalemer Feier, darauf machte mich E. Lohse brieflich mit Recht aufmerksam. Auf der anderen Seite wird man kaum damit rechnen können, daß das pharisäische Rabbinat um diese Zeit tatsächlich schon in dem Maße überall anerkannte Autorität war wie es Mischna und Talmud glauben lassen, vgl. dazu etwa R. Meyer: Der Am ha-Ares, Judaica 3 (1947) p. 169—199.

<sup>93</sup> Herausgegeben von F. C. Burkitt: The early Syriac lectionary system, Proceed. of the Brit. Acad. XI London 1923.

<sup>94</sup> Die Handschrift zählt sogar jeweils eine Lesung mehr, weil sie einen Psalm mitrechnet, der regelmäßig zwischen den alt- und neutestamentlichen Perikopen rezitiert wurde, ähnlich dem abendländischen Graduale bzw. seinen Vorstufen. Der Evangelienlesung geht immer ein Halleluja-Vers voran, ein Brauch, der ja auch im Abendland übernommen worden ist.

27—37; Jes. 48, 12—49, 13; Gen. 11, 1—9; Ex. 10, 1—20, 17; (Ps. 47 Resp. V. 8); Act. 2, 1—21; 1. Kor. 12, 1—27; (Ps. 93 Resp. V. 1); Joh. 14, 15—27. Fast alle diese Perikopen sind auch sonst für Pfingsten in Syrien bezeugt.<sup>95</sup> Die neutestamentlichen Abschnitte erklären sich von selbst, sie beziehen sich auf die Geistausgießung. In diesen Zusammenhang gehören auch Hiob 32 f. (auf Grund von 32, 18 f.); Joel 2 und Gen. 11 (Turmbau von Babel). Einen etwas anderen Ton lassen Richt. 13 (Geburt Simsons) und 1. Sam. 16 (Salbung Davids) erklingen.<sup>96</sup> Auch hier geht es offenbar um den Geist, aber stärker um ein jeweils Einzelnen aufgetragenes Amt. Es bleiben noch Ex. 19 f.; Jerem. 31 und Jes. 48 f.: Hier stehen wir nun mitten in der von uns untersuchten Tradition. Die Sinaiperikope ist einfach übernommen; übrigens ist auch die Cherubsvision in Syrien als Pfingstlesung bezeugt.<sup>97</sup> Jerem. 31 ist die Verheißung des neuen Bundes, und das Gottesknechtslied in Jes. 48 f. spricht vom Bund Gottes mit Israel, der auf alle Völker ausgedehnt wird.

Nun ist diese Leseordnung keineswegs mehr ursprünglich, das ist im 5. Jahrhundert ja auch nicht zu erwarten, Pfingsten und Himmelfahrt sind bereits getrennt.<sup>98</sup> Dazu kommt, daß wir nicht wissen, aus wievielen Büchern

<sup>95</sup> Außer 1. Sam. 16; aber das kann Zufall sein. Hiob 32 kehrt wieder, ebenso wie die Joel-Lesung, in der jokobitischen Ordnung des Patriarchen Athanasios V. (um 1000 n. Chr.), die sonst im AT eigene Wege geht: Sap. 7, 14—28; Ez. 9, 11—10, 22; Num. 11, 16—29; Ex. 3, 1—12 (NT nur 2. Kor. 12, 1—18 und vermutlich wohl auch Joh. 14), vgl. dazu A. Baumstark: Nichtevangeli-sche syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends, Liturgiegesch. Forsch. 3, Münster 1921 p. 126. Die Ordnung des nestorianischen oberen Klosters bei Mussul kennt nur noch eine alttestamentliche Lesung, Ex. 19, 1—9. 16—20; 20, 18; im Neuen Testament hat sie dieselben Perikopen wie B. M. Add. 14528, vgl. Baumstark p. 50 f. Außer für Hiob, Joel und 1. Sam. hat Burkitt zu allen Lektionen Parallelen aus syrischen Bibelhandschriften nachgewiesen, p. 24 ff. Zur eigentümlichen Reihenfolge der Lesungen vgl. Burkitt p. 21: die wichtigsten Bücher stehen immer am Ende. Im übrigen vgl. G. Kunze: Gottesdienstliche Schriftlesung p. 18 f.

<sup>96</sup> Vielleicht gehört auch Dan. 1 hierher, aber man kann diese Lesungen natürlich nicht alle in ein Schema pressen, vgl. Anm. 98.

<sup>97</sup> Vgl. Anm. 100. In B. M. Add. 14528 ist sie auf Himmelfahrt übergegangen, siehe folgende Anmerkung.

<sup>98</sup> Wie kurz diese Trennung erst zurückliegt zeigt sich daran, daß bei 5 von den 15 Büchern, aus denen an Himmelfahrt gelesen wird, zwei Lektionen zur Auswahl angeboten werden. Es hat sich also noch keine feste Tradition gebildet. Die neutestamentlichen Abschnitte stehen allerdings fest, Act. 1, 1—11; 1. Tim. 1, 18—3, 16; Luk. 24, 36—Ende. Bei den alttestamentlichen Lesungen läßt sich dagegen teilweise noch deutlich erkennen, in welcher Weise die Trennung vollzogen wurde: Einige Abschnitte gingen von Pfingsten auf Himmelfahrt über wie Hes. 1, 1—28<sup>ab</sup>, 3, 12—15<sup>ab</sup> und vermutlich Dan. 7, 7—18 (dafür trat dann an Pfingsten der recht farblose Abschnitt 1, 1—21 ein). Ob 2. Kg. 2, 1—18 (Himmelfahrt des Elia) auch übernommen wurde oder erst später dazukam, läßt sich wohl kaum entscheiden. An anderer Stelle werden die Perikopen geteilt oder an beiden Festen gelesen, so erklären sich Richt. 13, 2—21<sup>a</sup>; Jerem. 30, 18—31, 4; Jes. 49, 1—23. Als dritte Möglichkeit konnte man eine Parallel-Lesung wählen, so mag Dt. 5, 6—6, 9 an die Stelle von Ex. 19 getreten sein.

ursprünglich im Sonntagsgottesdienst oder an den Feiertagen in Syrien gelesen wurde, fünfzehn Schriftabschnitte und zwei Psalmen haben doch aber kaum am Anfang gestanden.<sup>99</sup> Ein Vergleich der Pfingst- und Himmelfahrtsprikopen erlaubt uns nun aber Rückschlüsse auf die Lesungen des alten, noch ungeteilten Himmelfahrtstages am 50. Tag nach Ostern. Und hier zeigt sich, daß Ex. 19 f.; Jerem. 31; Jes. 48 f.; und wahrscheinlich auch Hes. 1 zu diesem alten Kern gehören, also gerade die Lesungen, die ausgeprägt in der von uns untersuchten Tradition stehen. Im Mittelpunkt des Festes stand also auch hier der neue Bund und die neue Gemeinde als Gabe des erhöhten Christus.

Ex. 19 und Hes. 1 sind, wie wir gesehen haben, die Pfingstlesungen der Synagoge. Können sie nicht erst später von dort übernommen worden sein? Im palästinensisch-ostsyrischen Kirchengebiet hat der Kontakt mit dem Judentum noch lange, im Grunde jahrhundertlang, fortbestanden. Es ist also auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Synagoge auch in späterer Zeit noch unmittelbar eingewirkt hat.<sup>100</sup> Trotzdem kann die Form der Pfingstfeier, die sich in dieser Leseordnung niedergeschlagen hat, nicht aus einer solchen späteren Einwirkung erklärt werden. Die Gegenüberstellung von altem und neuem Bund entspricht nicht dem rabbinischen Offenbarungs-

Dieser Vergleich ist deshalb so wichtig, weil er uns ein gewisses Urteil über der Perikopenbestand des alten, ungeteilten Himmelfahrts-Pfingstfestes erlaubt.

<sup>99</sup> Vgl. dazu K u n z e : Gottesdienstliche Schriftlesung p. 86 f.

<sup>100</sup> Ex. 19 ist so breit bezeugt, B.M.Add. 14 528 aus dem 5. Jhdt., 12 133 aus dem 7. Jhdt. (Burkitt p. 25), 12 134 (Baumstark p. 89), Ordnung des Oberen Klosters bei Mossul (Baumstark p. 50 f.), also bei Monophysiten und bei Nestorianern — nur Athanasios V. (um 1000) hat sie durch Ex. 3 ersetzt, vgl. Anm. 95 —, daß wohl ein vorephesinischer Ursprung schon aus diesem Grunde als sicher angenommen werden kann. Darüber hinaus ist es ja aber das Ziel dieser ganzen Untersuchung, zu zeigen, daß wir hier wirklich auf 'Urgestein' stehen, wie es schon A. Baumstark p. 50 f. u. a. vermutete. Nicht ganz so gut steht es mit Hes. 1. B.M. Add. 14 528 hat sie ebenso wie 12 136 (aus dem 7. Jhdt.) außer an Himmelfahrt an Epiphania, Palmarum (so auch 17 107 aus dem Jahre 541) und dem Sonntag nach Ostern (Burkitt p. 30); alles Tage, die in irgendeinem Sinne etwas mit der Epiphanie des Christus zu tun haben. Athanasios V. hat an Pfingsten Hes. 9,11—10,22 (Baumstark p. 126); an Himmelfahrt die verwandte Seraphenvision Jes. 6,1—13 (Baumstark p. 119). Diese Lesung kehrt auch am Sonntag nach Himmelfahrt in der nestorianischen Ordnung des Oberen Klosters bei Mossul wieder (Baumstark p. 49). Hes. 1 war also entweder nicht so fest in der Tradition verwurzelt oder ist durch die Trennung von Himmelfahrt und Pfingsten heimatlos geworden, ohne bei einem der beiden neuen Feste wieder Fuß fassen zu können. Auch mit dem jüdischen Wochenfest ist Hes. 1 vermutlich nicht so fest verbunden wie Ex. 19, sichere Hinweise vor bMeg 31a fehlen. Hier könnte eher eine sekundäre Übernahme aus dem Judentum vorliegen. Auf jeden Fall mußte diese Lesung den Himmelfahrtscharakter des Pfingstfestes noch verstärken, vgl. bes. Hes. 1,26 und auch A. Guilding JThSt N.S. 3 (1952) p. 41—55. Aus dieser Tradition ist nun auch das berühmte Himmelfahrtsbild des Rabbula-Kodex von 586 entstanden, das den Auferstandenen zeigt, wie Er im Cherubenwagen im Triumph zum Himmel auffährt, vgl. auch Anm. 55. Auf den Zusammenhang dieser Darstellung mit der syrischen Liturgie hat gerade Baumstark immer wieder hingewiesen, z. B. auch in

fest<sup>101</sup> sondern der Bundeserneuerung des Jubiläenbuches und der spät-jüdischen Sekten. Auch die Mosetypologie an den von uns herangezogenen Stellen des Neuen Testaments war ja nicht auf das Gegenüber von Gesetz und Geist angelegt, sondern auf die Stiftung der alten und der neuen Gemeinde. Gerade diese Tradition hatten wir nun auch in den Teilen des Neuen Testaments gefunden, die die stärksten Beziehungen zu diesen Sektenschriften aufweisen. Wir werden deshalb annehmen können, daß die palästinensische Pfingstfeier ursprünglich gerade in solchen Kreisen beheimatet war, die stärker aus der theologischen Tradition dieser wohl essenischen Gruppen als der des Rabbinats herkamen.

Damit stehen wir aber vermutlich nicht nur am Ursprung des palästinensischen, sondern des gesamtkirchlichen Pfingstfestes. Wir hatten schon am Anfang gesehen, daß es große Schwierigkeiten bereitet, die christliche Pentekoste unmittelbar aus der Chronologie von Act. 1—2 abzuleiten und hatten deshalb auf das palästinensische Himmelfahrtsfest zurückgegriffen. Jetzt können wir hinzufügen, daß auch eine unmittelbare Übernahme des jüdischen Pfingstfestes an verschiedenen Orten sehr unwahrscheinlich ist, denn gerade der Freudencharakter der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten läßt sich vom Judentum her ebensowenig verstehen wie aus den Zeitangaben der Apostelgeschichte.<sup>102</sup> Das Bindeglied zwischen der gesamtkirchlichen Pfingstfeier, wie sie sich seit dem zweiten Jahrhundert überall durchgesetzt hat, und dem jüdischen Wochenfest war also aller Wahrscheinlichkeit nach das Pfingstfest der frühen palästinensischen Kirche.<sup>103</sup>

Das Wissen um die Zusammengehörigkeit von jüdischem und christlichem Pfingstfest ist auch in späterer Zeit nicht ganz verloren gegangen. Bisweilen mag man dabei auf das alttestamentliche Gebot zur Darbringung der Ernteerstlinge zurückgegriffen haben.<sup>104</sup> Aber nicht nur im semitischen

---

Nichtev. syr. Perikopenordnungen p. 49 f. Von der Himmelfahrt Christi im 'Wagen (*ἄρμα*) des Geistes' spricht auch schon der neuentdeckte Codex Jung, ein gnostischer koptischer Papyrus, wahrscheinlich valentinianischer Herkunft, dessen griechischer Urtext vielleicht auch ins 2. Jhd. zurückreicht, vgl. H.-Ch. Puech et G. Quispel: *Les écrits gnostiques du Codex Jung*, VC 8 (1954) p. 15. Es wird allerdings nicht deutlich, ob im Hintergrund des Ausdruckes *ἄρμα τοῦ πνεύματος* Hes. 1 oder 2. Kg. 2, 11 steht.

<sup>101</sup> Bezeichnend dafür sind auch die Anm. 59 genannten Sebiatas zum Wochenfest. Von Israel als Empfänger des Gesetzes ist natürlich mehrfach die Rede, aber jeder Hinweis auf den Bund fehlt.

<sup>102</sup> Die acht Tage des Passafestes waren natürlich Freudentage, aber für die 'Omer'-Tage bis zum Pfingstfest ist mir nichts Entsprechendes bekannt. Heute haben sie sogar einen ausgesprochenen Bußcharakter, vgl. Th. Schärf: *Das Gottesdienstliche Jahr der Juden*. Schrift. d. Inst. Jud. in Berlin Nr. 30, Leipzig 1902 p. 34 f.

<sup>103</sup> Dies Ergebnis deckt sich weithin mit den Untersuchungen B. Lohses über das Verhältnis Passa — Ostern.

<sup>104</sup> Hierher gehört vielleicht das Wort Hippolyts in ‚Auf Elkana und Anna‘: *ἐν τῇ πεντηκοστῇ, ἵνα προσημίγη τὴν τῶν οὐρανῶν βασιλείαν, αὐτὸς (Christus) πρῶτος εἰς οὐρανὸν ἀναβάς, καὶ ἄνθρωπον δῶρον τῷ θεῷ προσεπέμψας . . .* (Frgm. IV GCS I, 2 p. 122, 9 f. ed. Achelis). Viel deutlicher ist aber die Verbindung mit der von uns untersuchten palästinensischen Tradition, viel-

Osten, auch im Gebiet der lateinischen Kirche gibt es Hinweise dafür, daß man auch die Bedeutung der Sinai-tradition kannte. So legt Augustin ausführlich dar, daß die Gesetzgebung am Sinai 50 Tage nach der Schlachtung der Lämmer in der Passanacht erfolgt sei<sup>105</sup> und sieht darin das christliche Pfingstfest typologisch vorgebildet.<sup>106</sup> Ihm folgt wohl Leo der Große, wenn er in einer Pfingstpredigt ähnliche Gedanken äußert.<sup>107</sup> Inwieweit Augustin dabei ältere christliche Überlieferungen aufnimmt,<sup>108</sup> oder ob er nur von der synagogalen Deutung ausgeht, läßt sich kaum mit Sicherheit entscheiden. Jedenfalls scheint seine Auslegung nicht ohne Wirkung im Abendland

leicht steht sogar noch direkt Ps. 68, 19 im Hintergrund. Falls übrigens P. Nautin mit seiner einleuchtend vorgetragenen These recht hat, daß die Fragmente aus der angeblichen Hippolyt-Schrift 'Auf Elkana und Anna' in Wirklichkeit aus seinem großen Werk über das Passah stammen, fele auf diesen Zusammenhang sogar noch ein besonders helles Licht; vgl. P. Nautin: Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes, Patristica I, Paris 1953 p. 16—29. Origenes sah in der Anordnung, die Erstlinge dem Priester darzubringen, einen Hinweis auf das Hohepriestertum Christi, der allen menschlichen Dienst entgegennimmt und Gott darbringt; er stellt diese Auslegung an die Spitze seiner 'Erstlings'-Schrift, des Johanneskommentars (GCS IV p. 5,11 f. ed. Preuschen) und ebenso hat er noch als alter Mann in Caesarea gepredigt, hom. in Num. XI,4 ff. (GCS VII p. 84 ff. ed. Baehrens). Jeder Hinweis auf Pfingsten, das Origenes doch kannte, fehlt hier aber. Dagegen hat man in der Neuzeit gern auf diese Deutung zurückgegriffen, so stellt z. B. O. Zöckler in RE 3 Bd. 15 (1904) p. 254 die 'Erstlinge der Natur' den 'Erstlingen des Geistes' gegenüber. Seltenerweise beruft er sich dafür auf Augustin ep. 54. Dort findet sich aber nichts Derartiges; in ep. 55,2 § 3 (CSEL 34,2 Ep. II p. 173,1 ed. Goldbacher), 3 § 4 (p. 174,4) wird zwar Rm. 8,23 zitiert, aber es fehlt auch jede Gegenüberstellung zu den 'Erstlingen der Natur'. Den Sinn des Ausdruckes 'primitiae spiritus' bei Augustin untersucht. J. Pépin in RHR 140 (1951) p. 155—202; hier wird nirgends eine Linie zu Pfingsten spürbar. Zu Augustin vgl. im übrigen das Folgende. Hippolyt steht auch sonst in dem hier herausgestellten Traditionsstrom. Im Bischofsweihegebet der Apostolischen Tradition heißt es: 'effunde eam uirtutem, quae a te est, principalis sp(iritu)s, quem dedisti dilecto filio tuo Ie(su) Chr(ist)o, quod donauit sanctis apostolis, qui constituerunt ecclesiam . . .' (p. 105 ed. Hauler 1900). Bezeichnenderweise hat die Epitome zu den Apost. Konst., die uns sonst den griechischen Urtext des Gebetes getreu überliefert, gerade an dieser Stelle leicht geändert.

<sup>105</sup> Als Datum setzt er dabei den 3. 3. fest (auf Grund von Ex. 19, 1), rechnet aber natürlich mit römischen Monaten.

<sup>106</sup> Ep. 55 ad Jan. cap. 16 § 29 ff. (CSEL 34,2 Ep. II p. 202 ff. ed. Goldbacher).

<sup>107</sup> Serm. 75 (MPL 54 col. 400 C f.) Ein vermutlich aus dem 5. Jahrhundert aus Norditalien stammender ps.-augustinischer 'Sermo in die Pentecostes' (MPL 38 col. 2094 f.; neu editiert von A. Olivar: Der 186. Sermo des Pseudo-Augustinischen Anhangs, Sac. Er. 5 (1953) p. 133—140, Text p. 139—140) spricht ebenfalls davon, daß Pfingsten und der Tag der Sinaigesetzgebung zusammenfallen (p. 139, 18 ed. Olivar). Auch hier liegt es nahe, mit dem Einfluß Augustins zu rechnen.

<sup>108</sup> Die Sprache Augustins erinnert an diesen Stellen bisweilen so stark an kleinasiatische Theologen wie etwa Melito von Sardes, daß ich fast annehmen möchte, daß er hier einer solchen Quelle folgt. Aber die Schriften der Kleinasiaten aus dem Passastreit sind uns ja nicht erhalten.

geblieben zu sein, das zeigt nicht nur die Predigt Leos I. sondern auch die Tatsache, daß Ps. 68 in der lateinischen Kirche zum Introituspsalm des Pfingstfestes wurde.<sup>109</sup>

6. Damit haben wir aber erst die Hälfte unseres Weges durchmessen. Daß der 50. Tag nach Ostern in Palästina als Himmelfahrt begangen wurde, ist — wie wir gesehen haben — eine ursprünglich liturgische Tradition. Haben wir demgegenüber in Act. 2, 1—13 eine historische Überlieferung vor uns?

In der heutigen Forschung herrscht weithin Einmütigkeit darüber, daß die Pfingstgeschichte zunächst einmal aus ihrer Stellung im Rahmen des lukanischen Werkes her verstanden werden muß.<sup>110</sup> Zu den besonderen Problemen dieses Abschnittes gehört ja bekanntlich die dreifache Verwendung des Wortes *γλῶσσαι*, in 2, 3 als Erscheinungsform des Geistes, in 2, 5—11 als Sprachen und 2, 12 in Verbindung mit dem Joelzitat in der Petrusrede als unartikulierte Zungenreden. Gerade hier haben wir es aber mit einer besonderen Stileigentümlichkeit des Lukas zu tun, er liebt es 'mehrdeutig' zu erzählen, besser gesagt, so zu berichten, daß er durch die Wahl der Worte und die Art der Darstellung bei dem verständigen Leser Assoziationen weckt, die über den vordergründigen Sinn des Berichtes hinaus auf noch eine andere theologische Bedeutung des Geschehens hinweisen. Schon der Prolog des Evangeliums gehört hierher, er entspricht ganz der Vorrede zu einem der gängigen Geschichtswerke.<sup>111</sup> Aber der Christ und auch jeder sonstige sorgfältige Leser findet bei den *ἀπόπται* auch schon einen Hinweis auf die Besonderheit des apostolischen Amtes, wie sie etwa in Act. 1, 21 f. ausgesprochen ist. Ähnlich ist es z. B. Act. 9, 17 f., dem Bericht von der Taufe des Paulus. Er schließt mit dem Satz, daß Paulus nach der Taufe 'Speise zu sich nahm und so zu Kräften kam'. Damit wird zunächst einfach das Ende des 9, 9 begonnenen dreitägigen Fastens angezeigt. Der Christ aber weiß schon, was diese erste Speise ist, durch die der Täufling nach dem Tauffasten gekräftigt wird, er wird ganz im Sinne des Lukas hier einen Hinweis auf die Taufeucharistie finden. In dieselbe Reihe gehört der Bericht von der Mahlzeit auf dem Schiff in Act. 27, 33 ff., auch

<sup>109</sup> Vgl. J. Beckmann in: Der Gottesdienst an Sonn- und Feiertagen. Untersuchungen zur Kirchenagenda I, Gütersloh 1949 p. 247 f. und in: *Leiturgia* II, Kassel (Lief. 8 1954) p. 59 ff. Auch die Introiten des Abendlandes gehen auf die stadtrömische Ordnung mindestens des 6. Jahrhunderts zurück, vgl. dazu auch J. A. Jungmann S.J.: *Missarum Sollemnia* I, 2. Aufl. Wien 1949 p. 397 f.

<sup>110</sup> Zuletzt etwa O. Bauernfeind: *Die Apostelgeschichte*, ThHK V, Leipzig 1939 p. 31 f.; E. Lohse: *Die Bedeutung des Pfingstberichtes im Rahmen des lukanischen Geschichtswerkes*, *Ev. Theol.* 13 (1953) p. 422—436; H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas*, *Beitr. z. hist. Theol.* 17, Tübingen 1954 etwa p. 178 f. Zu diesem Ansatz vgl. vor allem auch M. Dibelius: *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, *F. z. R. u. L. d. A. u. NT.* 60, Göttingen 1951.

<sup>111</sup> Vgl. etwa H. J. Cadbury in *Beginnings of Christianity* I, Vol. II, London 1933 p. 489—510.

er ist bewußt auf die Eucharistie hin stilisiert.<sup>112</sup> Meist steht diese besondere Darstellungsform also in Verbindung damit, daß das lukanische Werk für Christen und Heiden geschrieben ist, ein Buch für die Öffentlichkeit und für die Gemeinde.<sup>113</sup> Aber sie ist doch nicht einfach Arkandisziplin, jedenfalls dient sie auch zur literarischen und theologischen Verknüpfung. Das zeigt sich gerade bei der Pfingstgeschichte.

Es ist bekannt, welche Bedeutung\* das Zungenreden im heilsgeschichtlichen Aufriß des Lukas hat. Ganz im Unterschied zu den Korinthern, von denen Paulus 1. Kor. 14 berichtet, legt er das Gewicht überhaupt nicht auf das ekstatische Erlebnis, in dem der Einzelne schon jetzt den Himmel aufgeschlossen sieht,<sup>114</sup> sondern auf die zeichenhafte Bedeutung dieses Phänomens für die Gemeinde. Es ist die Erfüllung alttestamentlicher Verheißung (Joel 3) und läßt sichtbar werden, daß der Geist in der Kirche gegenwärtig ist.<sup>115</sup> Indem Lukas in seinen Bericht über das Pfingstwunder glossolalische Züge einfließen läßt, schlägt er so eine Brücke vom Zungenreden, das er aus seiner Gegenwart oder der jüngsten Vergangenheit als Begleiterscheinung des Geistempfanges kennt, zurück zum ersten Geistempfang am Anfang der Kirchengeschichte. Daneben legt er aber gleiches Gewicht auf die Bedeutung von *γλωσσαι* als Sprache, das zeigt vor allem der Völkerkatalog, der ja so wie er vorliegt sicher auf eine Entscheidung des Lukas zurückgeht.<sup>116</sup> Daß das Evangelium Gottes Gabe für alle Völker ist, war in dem Aussendungsbefehl des Auferstandenen enthalten (Luk. 24, 47 f.; Act. 1, 8). Hier ist an die Geistverheißung immer sofort der Missionsauftrag geknüpft. An Pfingsten findet beides seine erste Erfüllung.<sup>117</sup> Die Mehrdeutigkeit des Wortes *γλωσσαι* wird also von Lukas bewußt aufge-

<sup>112</sup> Bo Reicke: Die Mahlzeit mit Paulus auf den Wellen des Mittelmeers Act 27, 33—38, ThZ 4 (1948) p. 401—410 verlegt diese Stilisierung sogar in das historische Geschehen selbst, d. h. die Absicht des Paulus zurück.

<sup>113</sup> Vgl. dazu Dibelius op. cit. p. 80 ff.; 127 f. u. a.

<sup>114</sup> Zu diesem Verständnis der Glossolie vgl. auch K. Bornhäuser: Studien zur Apostelgeschichte, Gütersloh 1934 p. 17 ff.

<sup>115</sup> Lukas denkt hier also viel stärker alttestamentlich als hellenistisch.

<sup>116</sup> Solche Listen sind in dieser Ausführlichkeit nicht Inhalt mündlicher Überlieferung. Selbst wenn Lukas für die Pfingstgeschichte schon schriftliche Quellen zur Verfügung gehabt haben sollte und der Völkerkatalog schon vor ihm mit Pfingsten verbunden war — beides sehr unwahrscheinlich —, lag bei der Übernahme eines derartig ausführlichen Traditionsstückes bewußte Entscheidung vor.

<sup>117</sup> Nur anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß wohl auch in Act. 2, 3, *γλωσσαι* als Feuerzungen, die Hand des Lukas am Werke ist. Die Einschränkung, Zungen *ὡσεὶ πυρός* entspricht dem *σωματικῶ εἶδει ὡς περιστεράν* in Luk. 3, 22, das ja selbst wieder nur eine Verdeutlichung des *ὡς* (Mark. 1, 10) bzw. *ὡσεὶ περιστεράν* (Matth. 3, 16) der anderen Synoptiker darstellt. K. G. K u h n versteht in Ev. Theol. 12 (1952/53) p. 269 f. diesen ganzen Satzteil als lukanischen Einschub, weil sich das darauf folgende *καὶ ἐκάθισεν* nicht auf die Feuerzungen beziehen könne (Singular!) sondern auf die *πνοή* in 2, 2 zurückweise. Voraussetzung dafür ist — das scheint K u h n auch anzunehmen —, daß Lukas bereits schriftliche Quellen verarbeitet hätte. Das scheint mir aber wie gesagt recht unwahrscheinlich zu sein. Aber auch in diesem Falle wäre das Ver-

griffen und in seinen schriftstellerischen Plan einbezogen. Dasselbe ließe sich bei den anderen Spannungen und scheinbaren Brüchen zeigen, die sich durch die Pfingstgeschichte ziehen.

Aber mit dieser Erkenntnis, daß die Pfingstgeschichte ihren festen Platz im Rahmen des lukanischen Werkes hat und daß die in ihr liegenden Spannungen nicht literarkritisch beseitigt werden können, sondern aus der bewußten Planung des Schriftstellers Lukas verstanden werden müssen, ist doch unsere Aufgabe nicht erschöpft. Wenn wir das Verhältnis dieses Berichtes zu der vorher von uns untersuchten Traditionsschicht feststellen wollen, dann müssen wir versuchen, hinter Lukas zurückzukommen. Daß es schwer sein wird, hier völlig gesicherte Ergebnisse zu erhalten, ist klar. Trotzdem ist der Versuch nicht aussichtslos. Im Grund ist ein entscheidender Ansatzpunkt dafür schon gewonnen. Wenn es gerade Lukas war, der das Wunder der *γλωσσαι* in Richtung auf das Zungenreden hin interpretierte, dann werden wir damit rechnen können, daß in seiner Vorlage das Sprachenwunder im Mittelpunkt stand, denn daß diese Vorlage das Wort *γλωσσαι* auch schon mehrdeutig verstand, ist kaum anzunehmen. Dafür spricht nun auch, daß die ekstatischen Züge deutlich nur durch das Joelzitat in der Petrusrede ausgeführt sind, in der eigentlichen Pfingstgeschichte Act. 2, 1—13 dagegen finden sich nur Anklänge am Rand. Die Glossolie ist also viel stärker im — sicher lukanischen — Rahmen verankert als in dem Bericht selbst, der ja doch irgendwie auf die Vorlage zurückgeht.<sup>118</sup> Das wird nun bestätigt durch einen Vergleich mit Joh. 20 (und Eph. 4), auch hier fehlen alle ekstatischen Züge. Auf dieselbe Weise läßt sich eine andere Frage lösen. Es ist ein altes Problem, wer eigentlich den Geist an Pfingsten empfangen hat, alle in 1, 15 genannten 120 Gemeindeglieder oder die Apostel. Wieder gibt nur der Rahmen, das Joelzitat, eine klare Entscheidung für die ganze Gemeinde,<sup>119</sup> der Bericht für sich allein genommen läßt aber eher an die Zwölf allein denken. Und wieder wird das Ergebnis durch Joh. bestätigt.<sup>120</sup> Danach hätte die Vorlage des Lukas also vor allem von der Herabkunft des Geistes auf die Zwölf und von einem Sprachenwunder gehandelt. Auch hier stand also schon im Mittelpunkt, daß an Pfingsten der Geist die Kirche aus allen Völkern schuf. Nach der Überlieferung, die bis ins zweite Jahrhundert zurückreicht, war Lukas Antiochener.<sup>121</sup> Auch abgesehen davon spricht vieles da-

fahren des Lukas merkwürdig, deshalb sieht Ed. Lohse p. 424 n. 5 m. E. mit Recht auch hier schriftstellerische Absicht des Verfassers. Gerade Lukas will den Blick nicht auf den äußeren Erscheinungsformen des Geistes haften lassen sondern auf die *πνοή*, die das *πνεῦμα* ist, lenken.

<sup>118</sup> Den Nachweis im Einzelnen hat m. E. O. Bauernfeind in seinem Kommentar p. 33 ff. überzeugend geführt.

<sup>119</sup> In der ikonographischen Tradition werden die *πάντες* aus 2, 1 bekanntlich auch von 1, 13 f. her verstanden, die Zwölf und Maria (die Herrenbrüder fehlen meist).

<sup>120</sup> Auch Eph. 4 beginnt seine Ämterreihe mit den Aposteln.

<sup>121</sup> Vgl. z. B. Feine-Behm; Einleitung in das Neue Testament, 8. Aufl. Leipzig 1936 p. 66.

für, daß er vorwiegend antiochenische Traditionen weitergibt.<sup>122</sup> Antiochien war nach Act. 11, 20 f. die erste Gemeinde, die sich bewußt mit dem Evangelium auch an die Heiden wandte und wurde bald zum entscheidenden Missionszentrum für die griechisch sprechende Mittelmeerwelt.<sup>123</sup> Daß hier Geistausgießung und Mission so eng zusammengesehen wurden, ist nicht überraschend.

Die Pfingsttradition von Act. 2 reicht aber sicher hinter Antiochien nach Palästina zurück, das zeigen die Übereinstimmungen mit Joh. 20 (und Eph. 4). Andererseits gehört die Verbindung von Geistausgießung und Mission kaum in die frühe Zeit der palästinensischen Urgemeinde. Gewiß mögen schon sehr bald einzelne Heiden getauft und in die Gemeinde aufgenommen worden sein,<sup>124</sup> aber die Erkenntnis, daß das Evangelium grundsätzlich allen Völkern ohne Unterschied gilt, hat sich doch erst unter schweren Kämpfen durchgesetzt. Man wird daraus wohl schließen müssen, daß die älteste Form der Pfingstüberlieferung nicht um den Missionsgedanken kreiste. Eine Rekonstruktion dieser Urtradition ist natürlich unmöglich, aber vielleicht läßt sich doch noch erkennen, worin sie ihren Mittelpunkt hatte. Wir haben dafür zwei Anhaltspunkte, einmal Joh. 20 (und Eph. 4) — bisher wurde unsere Analyse von Act. 2 nachträglich immer durch den Pfingstbericht des Johannesevangeliums bestätigt, das muß unser Zutrauen zu dieser Überlieferung stärken —, zum anderen den palästinensischen Sprachgebrauch, der soweit ich es überblicke, zwei Möglichkeiten eröffnet: entweder ist Geistmitteilung Vollmachtsverleihung, 'Amts'einsetzung oder der Geist schenkt das neue Herz, ist die Kraft der Sündenvergebung.<sup>125</sup> Joh. 20 legt es nahe, daß das Schwergewicht durchaus bei der ersten der beiden Möglichkeiten lag, vielleicht waren aber auch beide von vornherein viel stärker mit einander verbunden als es zunächst den Anschein hat.<sup>126</sup> Dann hätte die Urtradition also von der Einsetzung der Zwölf in ihr eschatologisches Amt als Repräsentanten und vielleicht auch Leiter der neuen Gemeinde gesprochen.<sup>127</sup>

<sup>122</sup> Der Nachweis dafür kann hier nicht geführt werden.

<sup>123</sup> Act. 13, 1 erlaubt auch Schlüsse über die Zusammensetzung der ältesten Antiochener Gemeinde, vielleicht war 'Simon genannt Niger' tatsächlich ein Nubier (diese Möglichkeit faßte Martin Dibelius einmal [mündlich] ins Auge).

<sup>124</sup> M. Dibelius, op. cit. p. 106 f.

<sup>125</sup> So schon im Alten Testament, bes. Ps. 51, 12 f. Gerade im Jubiläenbuch, den Testamenten der 12 Patriarchen und bei den Sekten findet sich dieser Sprachgebrauch oft, meist im Gegensatz zum bösen Geist, dem ungehorsamen Herz, vgl. etwa Jub 1, 20 f.; DSD 3, 6 f.; 4, 20 f. u. a.

<sup>126</sup> Das scheint auch die Auffassung der Sekten gewesen zu sein, auch für sie wird der Geist *κατὰ μέτρον* verliehen und der Grad des empfangenen Geistes bestimmt die Rangordnung in der Gemeinde, DSD 2, 20; 5, 23; 6, 17; 9, 14 f. vgl. Eph. 4, 6 f.!

<sup>127</sup> Als Beispiel aus dem Alten Testament ist besonders wichtig Num. 11, 16 f. Hier werden 70 Älteste durch den Geist in ihr Amt eingesetzt, diese Geistverleihung äußert sich nun in ekstatischem Reden und wird dadurch vor der ganzen Volksgemeinde offenbar; vgl. auch 1. Sam. 10. Die Ähnlichkeit zwischen Num. 11 und der Pfingstüberlieferung muß man in Syrien auch schon

7. Gibt es nun irgendeinen Hinweis darauf, ob auch diese Pfingstüberlieferung Beziehungen zur Sinaitradition hat? Man möchte auf die Zeitangabe in Act. 2, 1 verweisen, die eine Verbindung mit dem Wochenfest anzeigen könnte. Aber ob diese Datierung eine alte Überlieferung wiedergibt, ist nicht von vornherein sicher.<sup>128</sup> Wir müssen deshalb an einer anderen Stelle einsetzen.

Damit stehen wir bei der Frage nach dem Verhältnis des Sprachenwunders in Act. 2 zu den spätjüdischen Legenden, die davon berichten, daß das Gesetz am Sinai allen 70 Weltvölkern in ihren Sprachen angeboten wurde. Dieses Thema ist oft behandelt worden; gegen jeden Versuch, beides miteinander in Beziehung zu setzen, standen vor allem zwei ungeklärte Fragen: Hat das Judentum tatsächlich das Wochenfest schon in vorchristlicher Zeit als Gedenktag der Sinaioffenbarung gefeiert? und: Sind die Berichte vom Sprachenwunder am Sinai tatsächlich alt?<sup>129</sup> Nun haben wir ja gesehen, daß es Kreise gab, die das Wochenfest schon damals — zwar nicht als Gedenktag der Offenbarung am Sinai — aber als Fest des Sinai-bundes feierten. Wie steht es nun mit dem Alter der rabbinischen Legenden?

Es scheint mir auch hier der gegebene Ausgangspunkt zu sein, mit Ex. 19 ff. zu beginnen und den Problemen, die dieser Text der spätjüdischen Auslegung stellte. In Ex. 19, 16 f. wird von der Epiphanie Gottes auf dem Sinai mit Donner, Blitz und Posaunenschall berichtet. Als Wort für Donner wird nun in diesem Kapitel der Singular oder meist der Plural von קול<sup>130</sup> verwendet. Da das Hebräische an sich in רעם über ein präzises Wort für Donner verfügt, deutet die spätjüdische Exegese קול nach dem allgemeinen Sprachgebrauch als 'Stimmen',<sup>131</sup> sah also die Epiphanie Gottes von Stimmen begleitet. Teilweise dachte man dabei an Engelstimmen,<sup>132</sup> im allgemeinen ist die Auslegung aber durch Stellen wie Ex. 19, 5; Dt. 4, 12 gebunden, an denen es unmißverständlich heißt, daß die Israeliten die Stimme Gottes gehört hätten. Die Stimmen werden also zu Erscheinungsformen der

---

früh bemerkt haben, sonst hätte Athanasios V. diesen Abschnitt nicht als Pfingstlesung festgesetzt, vgl. Anm. 95. Wichtiger sind in diesem Zusammenhang die Perikopen nach B. M. Add. 14528, vgl. S. 229 f.; Richt. 13 (Geburt Simsons) und 1. Sam. 16 (Salbung Davids) sind ja als Pfingstlesungen nur verständlich, wenn man eine Analogie sah zwischen dem Handeln des Geistes an den Aposteln und der Berufung eines Richters oder Königs.

<sup>128</sup> O. Bauernfeind p. 37,55 rechnet sogar mit der Möglichkeit, daß sie erst auf eine nachlukanische Textverderbnis zurückgeht. Seine Vermutung, der christliche Festkalender könne eingewirkt haben, ist allerdings von vornherein sehr unwahrscheinlich; er verband, wie wir gesehen haben, vor Acta den 50. Tag mit der Himmelfahrt.

<sup>129</sup> Vgl. zuletzt E. Lohse p. 428 f.

<sup>130</sup> Ex. 19,13,16: die LXX übersetzt mit *φωναι*, das schon genannte palästinensische Targum mit קולין (p. 57 ed. P. Kahle: Maroreten des Westen II, Stuttgart 1930).

<sup>131</sup> Das Wort קול kommt auch noch in קול שופר vor, der 'Posaunenstimme' Ex. 19,16,19; 20,18.

<sup>132</sup> Mechilta p. 214,7 ed. Rabin; deutsch W. Wünsche p. 201.

einen Gottesstimme. Zur Erklärung zog man Ps. 29 heran, den großen Lobpreis der קול יהוה „Die Stimme des Herrn ob den Wassern; . . . die Stimme des Herrn tönt mit Macht; die Stimme des Herrn dröhnt hehr; die Stimme des Herrn zerbricht Zedern; . . . die Stimme des Herr sprüht Feuerflammen; die Stimme des Herrn macht die Wüste beben; . . . die Stimme des Herrn macht Eichen wirbeln . . .“<sup>133</sup> Hier wird die קול יהוה siebenfach gepriesen, d. h. es werden ihr sieben verschiedene Wirkungen zugeschrieben. Ähnlich stellte man sich das Geschehen am Sinai vor: die eine Gottesstimme hätte sich in sieben Teile gespalten.<sup>134</sup>

Neue Schwierigkeiten bietet Ex. 20, 18. Hier steht zunächst für 'Blitze' das ungewöhnliche Wort לפידים, das normalerweise 'Fackeln' bedeutet.<sup>135</sup> Und da in demselben Satz noch ראה eigentlich 'sehen', in dem allgemeineren Sinne 'wahrnehmen' verwandt wird, las der jüdische Exeget hier, daß „das ganze Volk die Stimmen und die Fackeln und die Posaunenstimme sah“.<sup>136</sup> Natürlich gab es Rabbinen wie R. Ismael (um 135 n. Chr.), die hier kein Problem fanden: „Sie sahen das Sichtbare und hörten das Hörbare“, aber ein Mann wie R. Akiba bestand doch darauf, daß sie auch das Hörbare sahen.<sup>137</sup> Zur Erklärung zieht er wieder Ps. 29 heran: „Die Stimme des Herrn sprüht Feuerflammen“ (Vers 7). Akiba hat sich also vorgestellt, daß die Stimme Gottes in Feuerflammen sichtbar wurde. Das Feuer spielte nun sowieso bei der Sinaioffenbarung eine große Rolle.<sup>138</sup> Das schon genannte alte palästinensische Targum schreibt zu Ex. 19,18 ausdrücklich, daß sich „die Herrlichkeit der Schechina Jahwes in der Flamme des Feuers“ offenbarte.<sup>139</sup> In diesem Zusammenhang werden dann auch die Fackeln eine Rolle gespielt haben; die Mechilta beschreibt sie in deutlicher Parallele zu den 'Stimmen' und auf jeden Fall gehören sie zu den festen Bestandteilen der Sinaitradition.<sup>140</sup>

<sup>133</sup> Der Vergleich ist an sich völlig richtig, denn Ps. 29 spricht ebenso wie Ex. 19,16 von der Epiphanie Gottes im Gewittersturm. Ps. 29 wird damit zum zweiten Pfingstpsalm der synagogalen Liturgie, vgl. J. Elbogen: Der jüdische Gottesdienst p. 138.

<sup>134</sup> Mechilta des Sim. b. Jochai p. 99 u. a. vgl. auch Str. Bill. II p. 604 f. Später hat man die Siebenzahl auch anders abgeleitet, von dem angeblich siebenmaligen Vorkommen des Wortes קול in Ex. 19—24. Diese Teilung in sieben Stimmen ist in späterer Zeit eine ganz feststehende Tradition, aus den schon mehrfach genannten Sebiasas vgl. Anm. 59, nenne ich noch 13, 11, wo die Teilung mit Jer. 23,29 in Verbindung gebracht wird.

<sup>135</sup> Wieder hat die LXX λαμπάδες und das pal. Targum לפידים; vgl. auch 19,16, hier steht ברקים, LXX ἀστραπαί, pal. Targ. ברקין.

<sup>136</sup> LXX hat sogar ἑώρα τὴν φωνήν, ein Zeichen, mit welcher Selbstverständlichkeit die קולות auf die Gottesstimme bezogen wurden.

<sup>137</sup> Mechilta p. 235,8 ed. Rabin, deutsch W. Wünsche p. 222.

<sup>138</sup> Besonders Dt. 5,19 (22) f.

<sup>139</sup> p. 57 ed. Kahle.

<sup>140</sup> Vgl. Mechilta p. 235,10 f. ed. Rabin; deutsch W. Wünsche p. 222 f. Es ist vielleicht auch kein Zufall, daß bei der Darstellung des Bundesschlusses am Sinai in Ashburnham-Pentateuch (Paris Nat. Bibl. Nouv. Acc. lat. 2334 f.76) aus dem 7. Jhd. (Herkunft Spanien? letztlich vielleicht Nord-

Die jüdische Überlieferung, daß sich die Gottesstimme am Sinai in viele Stimmen gespalten hätte, die als Feuerflammen sichtbar wurden, ist also keine Legende im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eine Vorstellung, die sich von rabbinischer Hermeneutik aus mit einer gewissen Notwendigkeit aus dem Text von Ex. 19 f. ergab. Schon das spricht für ein hohes Alter. Daß sie vorchristlich ist, ergibt sich darüber hinaus auch dadurch, daß diese Vorstellung im alexandrinischen Judentum und im Neuen Testament vorausgesetzt ist.

Auch Philo berichtet davon, daß die Gottesstimme als Flamme sichtbar wurde,<sup>141</sup> oder umgekehrt, daß die Flamme sich zu artikulierten Lauten, also zur Sprache wandelte.<sup>142</sup> Auch er beruft sich dafür ausdrücklich auf Ex. 20,18, das spricht dafür, daß hier eine alte exegetische Tradition vorliegt.<sup>143</sup>

Im Neuen Testament ist die Sinaiüberlieferung außer im Hebräerbrief (12, 18—21), der aber für unsere Fragestellung jetzt unergiebig ist, vor allem in der Johannesoffenbarung greifbar. Anklänge an Ex. 19 durchziehen das ganze Buch. Wenn der Seher das endgeschichtliche Handeln Gottes in der Welt beschreibt, dann schildert er es mit den Farben der Sinaioffenbarung, begleitet von 'Donnern und Stimmen und Blitzen und Erdbeben'.<sup>144</sup> Ehe Johannes die letzte Phase der Endgeschichte schauen darf, wird er erneut berufen durch einen 'starken Engel',<sup>145</sup> der mit lauter Stimme

afrika, so W. Neuß) über dem Berge gerade sieben Feuerzungen auflodern, vgl. die Abb. bei J. D. Bordona: Die spanische Buchmalerei I Florenz-München 1930 Taf. 3 vgl. p. 6 f. Möglicherweise steht auch hier eine jüdische ikonographische Tradition im Hintergrund. Für den Zusammenhang zwischen dem Ashburnham-Kodex und spätjüdischen Traditionen vgl. jetzt außer den Bemerkungen A. Baumstarks in RAC II Sp. 290 auch Jos. Gutmann: The Jewish Origin of the Ashburnham Pentateuch Miniatures, JQR 44 (1953/54) p. 55—72.

<sup>141</sup> De decal. 33 (IV p. 276, 7 ed. Cohn).

<sup>142</sup> De decal. 46 (p. 279, 8).

<sup>143</sup> Wie das hellenistische Judentum über die Gottesstimme dachte, zeigen auch die Aristobulfragmente bei Euseb praep. ev. VIII 10,4 und vor allem Klemens von Alex. Strom. VI 32,6 (GCS II 447,6 ff. ed. Stählin). Klemens folgt hier deutlich jüdischen Traditionen, vgl. M. Pohlenz: Klemens von Alexandria und sein hellenistisches Christentum, NAWG 1943, 3 p. 141 f. Während Philo an sich nicht von einer Teilung der Gottesstimme spricht, bringt Klemens Beispiele wie mehrfaches Echo usw., die nur verständlich sind, wenn auch hier der Klang vieler Stimmen erklärt werden soll. Das eigentliche Thema dieser Alexandriner ist es, den Nachweis zu führen, daß die Stimme gehört werden konnte, ohne daß Gott in anthropomorpher Weise gesprochen hätte. Er konnte den Eindruck einer Stimme im Gehör des Menschen erzeugen.

<sup>144</sup> 4,5; 8,5; 11,19; 16,18: *βρονταὶ καὶ φωναὶ καὶ ἀστραπαὶ καὶ σεισμός*. Daneben hat vor allem Jes. 29, 6 eingewirkt. Hier stehen als Begleiterscheinung der letzten Heimsuchung Gottes Donner (רעם), Erdbeben, großer Schall (קרל גדול), Wirbelwind, Unwetter und Feuerflamme nebeneinander. Die Stimmen und die Blitze stammen aber sicher aus Ex. 19,16; Erdbeben am Sinai folgert die Mechilta (p. 234,12 ed. Rabin; deutsch W. Wünsche p. 223) aus Ex. 20,18.

<sup>145</sup> Es sei angemerkt, daß frühchristliche Exegese in ihm Christus selbst sehen konnte, Victorin von Pettau z. St. (CSEL 49 p. 88 ed. Haußleiter 1916);

rief, und sein Schrei bestand aus sieben Donnerstimmen. Den Inhalt dieser sieben Donnerstimmen bildet ein Geheimnis, das der Prophet nicht aufschreiben darf. Auch die קל שפר aus Ex. 19,16 treffen wir wieder, auch sie ist in sieben Stimmen zerdehnt und diese sieben Posaunenstimmen bilden eines der tragenden Kompositionselemente des ganzen Buches.<sup>146</sup> Vor allem aber wird Gott selbst in der großen Thronvision als der Gott beschrieben, der sich am Sinai offenbart hat,<sup>147</sup> der umgeben ist von Blitzen, Stimmen und Donnern. Und hier finden wir nun auch die Fackeln aus Ex. 20,18 wieder, auch sieben an der Zahl. Diese Fackeln aber sind zu den sieben Geistern Gottes geworden, den Erscheinungsformen des einen Heiligen Geistes, den Er der Kirche verliehen hat.<sup>148</sup> Diese Vorstellung von den sieben Geistern ist natürlich nicht aus Ex. 20,18 herausgewachsen,<sup>149</sup> aber sie konnten in der Sinaitradition wiedergefunden werden. Dabei versteht der Apokalyptiker das Verhältnis zwischen der Gegenwart des Geistes Gottes in der Kirche und der Offenbarung am Sinai also nicht typologisch, erst recht nicht antithetisch, sondern er sieht beides als eine Einheit, weil es derselbe Gott ist, der Sich am Sinai offenbarte, das neue Gottesvolk berief durch das Kreuz Jesu und jetzt dabei ist, Sein Reich auf Erden aufzurichten.<sup>150</sup> Die Johannesoffenbarung setzt also die spätjüdische Zerdehnung der Gottesstimme am Sinai in sieben Stimmen schon voraus,<sup>151</sup> die einzelnen Stimmen, Donner, Posaunen sind dabei gegenüber der Gottesstimme stark verselbständigt. Darüber hinaus zieht sie überraschenderweise eine Linie von der Sinaitradition zum Heiligen Geist.<sup>152</sup>

Das rabbinische Judentum ist bei der Deutung der Gottesstimme nicht stehengeblieben, die wir bisher besprochen haben. Seit dem 2. Jahrhundert ist eine Auslegung nachweisbar,<sup>153</sup> in der die קלת von Ex. 19,16 als לשונוים

in den sieben Donnern findet er einen Hinweis auf die siebenfache Kraft des Geistes (p. 90,4).

<sup>146</sup> 8,2 ff. Sie gehen von den sieben Engeln vor Gott aus, die wohl wieder in irgendeiner Beziehung zu den sieben Geistern stehen.

<sup>147</sup> Cap. 4 f. Die Farben für diese Schilderung geben vor allem die großen alttestamentlichen Gottesvisionen, Jes. 6; Hes. 1. Falls die Cherubvision tatsächlich schon damals Wochenfestlegung war, ständen wir auch damit in der Sinaitradition, vgl. aber Anm. 100.

<sup>148</sup> E. Schweizer: Die sieben Geister der Apokalypse, Ev. Theol. 11 (1951/52) p. 502—512.

<sup>149</sup> Das zeigen schon die völlig verschiedenen Bilder für diese Geister in Apc. 1,4; 3,1; 4,5; 5,6.

<sup>150</sup> Ein ähnliches Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart steht auch dahinter, wenn man im Judentum davon berichtete, daß über Männern, die sich mit der Tora beschäftigten, Feuer vom Himmel aufleuchtete wie über dem Sinai, das heißt, das Sinaigeschehen erneuert sich bei diesen Gelehrten. Das Material hat Str. Bill. II p. 603 f. zusammengestellt.

<sup>151</sup> Vom Sehen der Stimme ist dagegen nicht die Rede.

<sup>152</sup> Jeder Hinweis auf eine 'Ausgießung' des Geistes fehlt aber, wir sind also wohl in einer anderen Traditionsschicht als Joh. 20; Eph. 4; Act. 2,33 f.

<sup>153</sup> Haupttradent ist R. Jochanan im 3. Jhd., aber bSchab 88b berichtet schon dieselbe Auslegung im Anschluß an Jer. 23,29 als Lehrsatz aus der Schule Ismaels (ca. 135 n. Chr.). Das Material findet sich bei M. Steinschnei-

verstanden werden, die Stimmen sind zu Zungen, Sprachen geworden. Die Gottesstimme am Sinai erging an alle 70 Völker, die das Judentum zählte in je ihrer Sprache.<sup>154</sup> Diese Auslegung ist nicht einfach eine Weiterführung der bisher dargestellten Exegese, aber sie knüpft an die Teilung der Gottesstimme an. Im Hintergrund steht die theologische Frage, die Israel von Anfang an auf seinem Weg begleitet hat und mit dem Bund vom Sinai von vornherein verbunden war (Ex. 19,6), die Frage nach dem Verhältnis Israels zu den Heidenvölkern. Eine Antwort darauf war, daß Gott das Gesetz allen Völkern angeboten hätte, allein Israel hätte es angenommen. Die innere Konsequenz dieser Anschauung ist die Mission.<sup>155</sup> So ist diese Deutung der Gottesstimme wohl auch ursprünglich gemeint. Es ist deshalb recht unwahrscheinlich, daß sie gerade in den Jahren um den Bar-Kochba-Aufstand entstanden sein sollte. Sicher aber ist sie völlig aus innerjüdischem Denken erwachsen.<sup>156</sup>

Die Verwandtschaft dieser Anschauungen mit Act. 2 ist unbestreitbar.<sup>157</sup> Die einfachste Erklärung wäre, daß der jüdische Bericht vom Sprachenwunder am Sinai den Wurzelboden für diesen Zug der christlichen Pfingstgeschichte gebildet hätte. Aber da wir keine Gewißheit darüber haben, ob diese jüdische Auslegung tatsächlich bis zum Anfang des ersten Jahrhunderts zurückreicht, wäre eine derartige Erklärung mit zu viel Unsicherheitsfaktoren belastet. Dann bleibt noch die andere Möglichkeit, daß beide Überlieferungen etwa gleichzeitig unabhängig von einander entstanden sind. Aber auch in diesem Falle kommt man kaum darum herum, einen gemeinsamen Ausgangspunkt anzunehmen. Und das kann nach allem doch nur

der: ZDMG 4 (1850) p. 150 ff.; Str. Bill. II p. 604 f.; P. Fiebig: Rabbinische Wundergeschichten, Kl. T. 78, 2. Aufl. Berlin 1933 p. 19 f.; N. Adler: Das erste christliche Pfingstfest, Neutest. Abh. 18, 1, Münster 1938 p. 49 f.

<sup>154</sup> N. Adler hat den Versuch gemacht, nachzuweisen, daß diese Vorstellung ursprünglich gar nichts mit dem Sinai zu tun gehabt hätte. Am Anfang hätte der Satz gestanden, daß sich Gottessprüche in 70 Sprachen teilten. Als Begründung gibt er an, daß sich die ältesten Belege nicht auf Ex. 19, sondern auf Ps. 68,19 und Jer. 23,29 beriefen. Aber Ps. 68 ist der Sinaipsalm schlechthin und Jer. 23,29 wird ebenfalls seit alter Zeit zur Deutung der Sinai-offenbarung herangezogen, auch unabhängig von dem Sprachenwunder vgl. Mechilta p. 229,8 ed. Rabin, deutsch p. 215 übers. W. Wünsche und Anm. 134.

<sup>155</sup> Vgl. Mechilta 205,16 ed. Rabin, deutsch p. 193 übers. W. Wünsche: „Die Tora ist gegeben worden als Gemeingut, öffentlich an einem herrenlosen Ort (nämlich in der Wüste); denn wäre dieselbe im Lande Israel gegeben worden, so hätten sie (die Israeliten) zu den Völkern sprechen können, daß sie keinen Teil daran haben. Darum ist sie als Gemeingut, öffentlich an einem herrenlosen Ort gegeben worden; und jeder, der sie annehmen will, komme und nehme sie an.“

<sup>156</sup> Im Gegensatz zu allen Versuchen, in ihr nur einen Widerschein von Act. 2 zu sehen.

<sup>157</sup> Die Unterschiede: hier Gottesstimme, dort Apostel; hier 70 Völker, dort etwa 15, treten dagegen zurück. Wie sehr die 'Stimmen' am Sinai von Gott gelöst werden konnten, zeigen einerseits die Johannesoffenbarung und die Mechilta, vgl. S. 238 Anm. 132 u. S. 240 f.; andererseits das hellenistische Judentum, vgl. Anm. 143.

die Sinaitradition gewesen sein.<sup>158</sup> Da wir bereits in der zuerst untersuchten palästinensischen Traditionsschicht und dann auch in Apc. 4 eine Verbindung zwischen Sinaitradition und Geist fanden, kann uns dieses Ergebnis kaum überraschen. Die Überlieferung von Act. 2 faßt dabei offenbar das Verhältnis zwischen dem Geschehen am Sinai und in Jerusalem nicht als typologische Entsprechung (wie Joh. 20; Eph. 4) und noch weniger als Gegensatz (Gesetz — Geist),<sup>159</sup> sondern sieht ähnlich wie Apc. 4 beide Taten Gottes ganz eng zusammen: Gottes Plan, der am Sinai noch nicht zu Seinem Ziel kam, fängt in der Kirche an, sich zu vollenden.

Damit ist aber erst eine sachliche Deutung und noch keine historische Erklärung für das Verhältnis zwischen Sinaitradition und Pfingstüberlieferung gegeben. Denn mit der Feststellung, daß die Tradition vom Sprachenwunder in Jerusalem ihre Form in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhang mit der Exegese von Ex. 19 erhalten hat, ist an sich noch nichts darüber gesagt, ob dieses Motiv zu den ursprünglichen Bestandteilen der christlichen Pfingstüberlieferung gehört oder nicht.<sup>160</sup> Aber nun läßt sich das Sprachenwunder kaum vom Missionsgedanken trennen.<sup>161</sup> Und daß dieses Missionsbewußtsein noch nicht in die früheste Zeit der Urgemeinde gehört, hatten wir schon oben aus allgemeinhistorischen Erwägungen heraus angenommen. Dann werden wir nun aber auch das Sprachenwunder als eine erst spätere Ausweitung der Überlieferung von der Ausgießung des Heiligen Geistes anzusehen haben.<sup>162</sup> Wie konnte die Sinaitradition aber in solchem Maße auf diese Überlieferung einwirken? Der Vorgang wird am leichtesten verständlich, wenn die Geistausgießung schon in der ältesten Schicht zeitlich mit dem jüdischen Wochenfest verknüpft war, dann war Ex. 19 der christlichen Pfingstgeschichte von vornherein mit an die Seite gegeben.<sup>163</sup>

<sup>158</sup> So auch O. Bauerneind p. 35.

<sup>159</sup> Dann hätten der Sinai oder das Gesetz genannt werden müssen, es ist nicht sehr wahrscheinlich, daß Lukas eine solche Anspielung unterdrückt hat.

<sup>160</sup> Ebensovienig wie man aus der Mosetypologie in Eph. 4 folgern könnte, daß die Himmelfahrtsüberlieferung sekundär sei.

<sup>161</sup> Die einzige Möglichkeit, das Sprachenwunder schon der ältesten Tradition zuzuschreiben, bestünde m. E. darin, daß man seinen ursprünglichen Skopus nicht in der Mission, sondern in der Sammlung der Diaspora sieht. Und tatsächlich spricht ja Act. 2,5.11 nur von Juden. Aber das Sprachenwunder paßt doch nur sehr bedingt als Einleitung zur Heimkehr der zerstreuten Glieder des Volkes Israel, so vielsprachig sie tatsächlich gewesen sein mochten, denn diese Heimkehr hätte ja die Rückkehr zur Vatersprache mit sich gebracht. Wenn man trotzdem glaubt, das Sprachenwunder schon in die Urtradition zurückschieben zu können, ist der Einfluß der Sinaitradition schon auf diese früheste Schicht sowieso gesichert.

<sup>162</sup> Wann und wo das geschehen ist, ob erst in Antiochien oder schon in Palästina, läßt sich nicht mehr erkennen.

<sup>163</sup> An sich wäre es auch denkbar, daß man aus rein sachlichen Gründen auf die Sinaitradition zurückgegriffen hätte, als sich der Kirche die Mission als neue Aufgabe stellte. Dann hätte diese sekundäre Verbindung von Geistausgießung und Ex. 19 erst in einem dritten Stadium auch das Datum des 50. Tages nach Ostern auf sich gezogen. Gegen eine solche Deutung des literarischen Prozesses

Wir haben damit zwei wichtige Ergebnisse gewonnen, einmal daß die Zeitangabe in Act 2,1 mit hoher Wahrscheinlichkeit zum ältesten Bestand der Pfingsttradition gehört, zum anderen daß wir offenbar auch mit dieser Überlieferung im Kraftfeld des jüdischen Pfingstfestes stehen. Aber hier verbindet sich mit dem Wochenfest nicht die Erinnerung an Himmelfahrt, sondern an die Geistausgießung allein. Wir sind damit noch ein Stück hinter die Form des christlichen Pfingstfestes zurückgekommen, die sich — wie wir gesehen haben — später in Palästina durchgesetzt hat, und es wird dadurch deutlicher, weshalb hier das Himmelfahrtsfest auf den 50. Tag nach Ostern wandern konnte. Auf Grund der Mose-Christus-Typologie wurden Himmelfahrt und Geistausgießung letztlich nur als ein einziges, zusammenhängendes Heilsgeschehen aufgefaßt.<sup>164</sup> Der Sog des Festes, an dem der Aufstieg Moses zum Sinai gefeiert wurde, auf die Himmelfahrt Christi ist also noch viel besser motiviert, wenn die Geistausgießung schon vorher mit ihm verbunden war.

8. Damit stehen wir vor der Aufgabe, die verschiedenen Ergebnisse unserer Untersuchungen zusammenzufassen. Dabei wird es gut sein, sich am Anfang noch einmal klar zu machen, daß wir nur an wenigen Stellen völlig sicheren Boden unter den Füßen haben und bei der Spärlichkeit des Materials auf Hypothesen nicht verzichten können. Trotzdem glaube ich, daß es möglich ist, in groben Strichen ein Bild von der Geschichte der christlichen Pfingsttradition zu zeichnen, das im ganzen historisch zuverlässig ist.

Wir haben gesehen, daß die Überlieferung von der Ausgießung des Geistes am Wochenfest nach Ostern bis in die frühesten Zeiten der palästinensischen Urgemeinde zurückreicht. Schon diese älteste Überlieferungsschicht verstand offenbar die Geistausgießung als kirchengründende Tat Gottes oder des erhöhten Christus. Einzelheiten sind allerdings nicht mehr

spricht aber 1. daß er viel zu kompliziert wäre und sich deshalb in der zur Verfügung stehenden Zeit nicht unterbringen ließe; 2. daß dann die Ausweitung der alten Überlieferung als ein bewußter Akt verstanden werden müßte, das entspricht aber nicht den sonst feststellbaren Gesetzen der Traditionsbildung im Urchristentum; 3. ständen wir vor dem eigenartigen Phänomen, daß im 'Osten' und 'Westen' (in Wirklichkeit müßten sich dann natürlich beide Entwicklungen nebeneinander in Palästina vollzogen haben) die ursprünglich undatierte Geistausgießungstradition aus völlig verschiedenen Gründen in den Bannkreis der Sinaiüberlieferung geraten wäre und so auf das Datum des jüdischen Pfingstfestes wanderte, im Osten als Appendix zur Himmelfahrt, im Westen, weil man die Geistausgießung missionstheologisch ausdeuten wollte und gerade in der Auslegungstradition von Ex. 19 geeignetes Material fand. Unwahrscheinlich ist es auch, daß die Tradition von Act. 2 erst sekundär aus dem palästinensischen Pfingst-Himmelfahrtsfest herausgewachsen ist, denn dann kämen wir zeitlich in noch viel größere Schwierigkeiten und vor allem müßte erklärt werden können, warum die Himmelfahrt von der Geistausgießung abgetrennt wurde. Die Verbindung mit der Sinai-tradition gehört offenbar zum ältesten Bestand der christlichen Überlieferung von der Geistausgießung. Und das spricht nun wieder sehr dafür, daß die Datierung von Act. 2,1 ebenfalls alt ist.

<sup>164</sup> Jedenfalls in den Kreisen, aus denen das Pfingstfest erwuchs.

mit Sicherheit zu erkennen.<sup>165</sup> Vermutlich ging es ursprünglich um die Einsetzung der Zwölf in ihr Amt als Repräsentanten und wohl auch Leiter des eschatologischen Gottesvolkes.<sup>166</sup> Von Anfang an ist diese Pfingstüberlieferung eingetaucht in die theologische Vorstellungswelt, die wir 'Sinaitradition' genannt haben. Nun haben wir gesehen, daß die Verbindung von Wochenfest und Sinai für diese Zeit nur bei den (essenischen) 'Sekten' sicher nachweisbar ist, und daß Schawuot hier als Fest der Bundeserneuerung gefeiert wurde. Das entspricht so weitgehend dem frühchristlichen Pfingst-Himmelfahrtsfest, daß wir geschlossen hatten, es müsse in Kreisen der Urgemeinde entstanden sein, die von der Theologie dieser 'Sekten' bestimmt waren. In dieses Bild fügt sich nun die älteste Traditionsschicht, die wir durch Analyse von Act. 2 herausgeschält haben, völlig ein. Auch hier steht im Mittelpunkt das neue Gottesvolk und auch hier sind offenbar Sinaitradition und Wochenfest miteinander verbunden. Wir werden diese genannten Kreise deshalb als Träger der ältesten christlichen Pfingstüberlieferung überhaupt anzusehen haben.

<sup>165</sup> Vor allem ist völlig unsicher, ob in dieser Schicht ekstatische Züge eine Rolle spielten oder nicht. Ausgeschlossen ist es m. E. auf Grund von Joh. 20, daß sie von einem ersten Auftreten der Glossolie in Jerusalem berichtete, wie es weithin mit großer Selbstverständlichkeit angenommen wird, vgl. zuletzt die Literaturangaben bei E. Lohse p. 436 n. 32. Das Zungenreden in Korinth erscheint mir als völlig unpalästinensisch und der Versuch von T. W. Manson, es als durch die Kephas-Partei propagiertes Nachwirken des Jerusalemer Pfingstgeschehens zu deuten: JThSt 48 (1947) p. 29 (leider ist mir Bull. of John Rylands Library XXVI p. 114 f. nicht zugänglich), hat mich ebenso wenig überzeugt wie J. G. Davies These, daß es sich dabei um ein Reden in fremden Sprachen gehandelt habe: Pentecost and Glossolalia, JThSt N. S. 3 (1952) p. 228—231. Das gilt auch gegenüber I. J. Martin: Glossolalia in the Apostolic Church, JBL 63 (1944) p. 123—130. Ekstatische Züge wären meine Meinung nach nur denkbar in Analogie zu Num. 11,16 f.; 1. Sam. 10 als Zeichen der Amtsbeauftragung, vgl. Anm. 127.

<sup>166</sup> Die Vermutung stützte sich vor allem auf Joh. 20; Eph. 4 und entspricht durchaus der ältesten Überlieferung vom 'Amt' der Zwölf, vgl. Mt. 19, 28; Luk. 22,30; Apc. 21,14 und vor allem Act. 1,15 f., Worte wie *ἀλλοος, ἐπισκοπή τόπος* sind geprägte Amtsterminologie, vgl. E. Stauffer, Jüdisches Erbe im urchristlichen Kirchenrecht, ThLZ 77 (1952) Sp. 201—206. Eine strenge Scheidung zwischen eschatologischer Repräsentation und gegenwärtigem kirchlichem 'Amt', wie sie K. H. Rengstorff in ThWbzNT II (1935) p. 325 bis 328 durchzuführen versucht, scheint mir dabei allerdings nicht möglich; etwas anders auch H. Frhr. von Campenhausen: Der urchristliche Apostelbegriff, Stud. Theol. 1 (1947) p. 96—130, vgl. bes. p. 112 f.; Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Beitr. z. hist. Theologie 14, Tübingen 1953 p. 28 f., wo es allerdings jeweils um den Apostelbegriff im allgemeinen geht, nicht speziell um die 'Zwölf'. Das Wort 'Amt' ist natürlich auch auf sie nur mit großen Einschränkungen anwendbar. Das Verhältnis zwischen der Berufung der Zwölf durch Jesus (bzw. Act. 1,15 f.) und ihrer Einsetzung an Pfingsten entspricht übrigens in gewisser Weise der Unterscheidung zwischen der Auswahl der 70 Ältesten durch Mose und ihrer endgültigen Bevollmächtigung durch Gott selbst in der Stiftshütte, indem Er ihnen Anteil an dem Mose verliehenen Geist gab, vgl. Num. 11,16 und 11,25.

Diese Verknüpfung mit dem jüdischen Festkalender gab dabei der christlichen Pfingsttradition offenbar von Anfang an einen mehr oder weniger ausgeprägten liturgischen Charakter und wahrte gleichzeitig ihre Verbindung mit der Sinaitheologie.<sup>167</sup> Davon wurde die ganze weitere Entwicklung stark beeinflusst. Unter ihrem Einfluß wanderte in Palästina — auf Grund der Mose-Christus-Typologie — auch die liturgische Feier der Himmelfahrt Christi auf den 50. Tag nach Ostern<sup>168</sup> und legte so den Grund zur altkirchlichen Pentekoste.<sup>169</sup> Dabei verschob sich hier in Palästina, Ostsyrien und Kleinasien offenbar das Schwergewicht schnell von der Geistausgießung auf die Himmelfahrt, die jetzt als das eigentliche kirchengründende Heilsgeschehen erscheint.<sup>170</sup>

Dieselbe Sinaitradiation ließ an anderer Stelle, vielleicht auch in Palästina, vielleicht erst in Antiochien, in der Pfingstüberlieferung einen neuen Zug aufleuchten. Die Kirche hatte unter mancherlei Auseinandersetzungen gelernt, daß in diesem neuen Bunde die Grenze zwischen Israel und den Völkern aufgehoben ist, daß zum neuen Gottesvolk Menschen aus allen Völkern und Sprachen gehören. Die Kirche wußte jetzt um ihren Auftrag zur Heidenmission.<sup>171</sup> Unter dem Einfluß der rabbinischen Auslegung von Ex. 19 wird jetzt bereits der Bericht vom Entstehen dieser Kirche durch

<sup>167</sup> Die Sinaitradiation ist nachweisbar für das ostsyrische Pfingstfest, z. T. für das westliche Pfingstfest, für die Tradition von Eph. 4; Act. 2,32 f.; Joh. (20); wir haben sie erschlossen für das alte palästinensische Himmelfahrtsfest und die vorlukanische Acta-Tradition. Apc. 4 ist zwar keine eigentliche Pfingsttradition, mag aber in diesem Zusammenhang auch genannt werden. Verdeckt ist die Sinaitradiation nur bei Lukas.

<sup>168</sup> Umgekehrt hat vermutlich die aus dieser Typologie erwachsene Vorstellung von Himmelfahrt und Pfingsten als einem einzigen Heilsgeschehen in Joh. 20 die Geistausgießung auf den Tag der Himmelfahrt gezogen, die hier — wie es wohl ältester Tradition entspricht — am Auferstehungstag haftet, so daß hier Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten auf denselben Tag fallen.

<sup>169</sup> Die Geistausgießung gehörte also von vornherein mit zum palästinensischen Himmelfahrtsfest; ob dabei das Sprachenwunder schon bekannt war oder erst später aus der Apostelgeschichte übernommen wurde, läßt sich nicht erkennen.

<sup>170</sup> Damit wird gleichsam der Anschluß an die Synoptiker (außer Luk.-Act.), Paulus und den Hebräerbrief hergestellt, die alle von Pfingsten als einem eigenen 'Heilsereignis' schweigen, dagegen ist die Erhöhung für sie eine der zentralen theologischen Aussagen, vgl. S. 214. Daß etwa im Matthäusevangelium vom Geist fast nichts zu lesen ist, ist kaum nur eine antignostische Reduktion. Offenbar gab es im Osten Kreise, die nie eine entwickelte Pneumatologie besessen haben. Diese Beobachtungen verstärken die Vermutung, daß die Pfingsttradition am Anfang tatsächlich nur in einem bestimmten Kreis der Urgemeinde lebte, eben der Gruppe, die theologisch von den 'Sekten' bestimmt war. Erst durch Lukas und Johannes wurde sie Besitz der ganzen Kirche.

<sup>171</sup> Träger dieser Erkenntnis und dieses Auftrages waren zum Teil dieselben Männer, die schon im Mittelpunkt der alten Pfingsttradition standen wie etwa Petrus. Damit wuchsen sie allerdings auch über die alte 'Sektentheologie' hinaus, denn daß der Sinaibund den Missionsauftrag einschloß, konnte man vermutlich nicht bei der essenischen Bundesgemeinde lernen (wohl aber bei den Pharisäern!). Zur Stellung der judenchristlichen Kirche zur Mission vgl. den, bei aller Problematik im Einzelnen, im Ganzen doch schönen Abschnitt bei Dom Gregory Dix: *Jew and Greek*, London 1953 p. 19—60.

das Sprachenwunder zu einem Zeugnis für diesen Auftrag und seine erste Erfüllung.<sup>172</sup>

So fand Lukas die Pfingstgeschichte in Antiochien vor.<sup>173</sup> Unter seiner Hand ändert sich an der eigentlichen Überlieferung wenig, aber sie bekommt einen Rahmen, der vieles in einem neuen Licht erscheinen läßt. So wird deutlich, daß die Gabe des Geistes nicht nur für die Apostel bestimmt war und nicht nur am Anfang der Kirchengeschichte stand, sondern der Gemeinde auf ihren ganzen Weg durch die Zeit mitgegeben ist. Wo immer ein Mensch durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wird, empfängt er denselben Geist — im Regelfall unter Handauflegung durch die Apostel — und es wiederholt sich dabei im Zungenreden ein Stück von dem Wunder des ersten Pfingsttages in Jerusalem. Die Zwölf aber werden zu den Aposteln als Trägern des Missionsauftrages, der ebenfalls der ganzen Kirche gilt. Durch ihr Zeugnis trägt der Geist die Botschaft von der Auferstehung Jesu Christi durch die Welt, von Jerusalem bis an das Ende der Erde, von Pfingsten bis zum Jüngsten Tag.

Die weitere Entwicklung läßt sich in zwei Sätzen zusammenfassen. Als die Apostelgeschichte kanonisch wurde, setzte sich ihre Datierung immer mehr durch und verdrängte Himmelfahrt vom 50. Tag nach Ostern, zuerst im Westen, soweit sich hier das palästinensische Pfingst-Himmelfahrtsfest überhaupt durchgesetzt hatte, seit dem 4. Jahrhundert auch im Osten. Seitdem wird Pfingsten in der ganzen Christenheit als Fest der Ausgießung des Heiligen Geistes in Jerusalem gefeiert.

9. Bisher haben wir nur nach der ältesten Pfingstüberlieferung gefragt und ihren weiteren Weg in der Geschichte zu verstehen gesucht. Der Historiker hat aber das Recht und die Pflicht, auch den geschichtlichen Wert dieser Tradition zu prüfen. Natürlich kann er nicht den Pfingstglauben ableiten, aber er kann fragen, mit welchem Recht er sich auf Gottes Tat an einem bestimmten geschichtlichen Ort, in einer bestimmten geschichtlichen Stunde richtet. Es kann sein, daß ihm die Quellenlage wohl die Frage, aber keine Antwort erlaubt. So ist es aber doch bei der Pfingstüberlieferung nicht. Zwar ist unser geschichtliches Wissen für die Zeit der Osterereignisse und der Urgemeinde überaus beschränkt, aber wir tapen doch nicht gänzlich im Dunkeln. Allerdings ist es so, daß gerade hier fast jedes Einzelproblem grundsätzliche Fragen aufwirft und letztlich nur im Rahmen einer Gesamtanschauung gelöst werden kann, die sich aber im Zusammenhang dieser Einzelfrage dann nicht bis zum Letzten begründen läßt. Unter diesem Vorbehalt wollen die folgenden Ausführungen verstanden werden.

<sup>172</sup> Es ist möglich, daß man dabei an ältere Züge anknüpfen konnte, etwa ein 'Weissagen' der geisterfüllten Jünger in Analogie zu Num. 11 oder auch Motive, die ursprünglich auf die Sammlung der Diaspora zielten, vgl. Anm. 161.

<sup>173</sup> Ob sie dort schon zur Begründung eines eigenen christlichen Pfingstfestes diente, läßt sich nicht erkennen, kommt mir aber unwahrscheinlich vor. Das Pfingstfest hat sich wohl doch erst später von Palästina und seinen Ausstrahlungsgebieten aus durchgesetzt. Judenchristen werden es natürlich auch vorher weitergefeiert haben.

An sich könnte man meinen, daß eine Tradition, die bis in die frühesten Zeiten der Urgemeinde zurückreicht, etwa zwischen Ostern und dem Apostelkonzil entstanden sein wird, schon durch ihr hohes Alter auch historisch gutes Zutrauen verdient. Aber gerade die Karfreitags- und Osterüberlieferung sollte uns hier zur Vorsicht mahnen. Wenn in etwa derselben Zeit zwei einander streng genommen ausschließende Traditionen über das Datum der Kreuzigung — am Passafest (Joh. Luk.? 1. Kor. 5,11?) oder am Tage danach (Mark. Matth.)<sup>174</sup> — und über die ersten Erscheinungen des Auferstandenen entstehen konnten — ein Strang lokalisiert sie bekanntlich in Galiläa (Mark. 16; Matth. 28; Joh. 21), ein anderer in Jerusalem (Luk. 24; Joh. 20)<sup>175</sup> —, dann ist das Argument des Alters für die sehr viel schlechter bezeugte Pfingstgeschichte allein kaum ausreichend,<sup>176</sup> um ihre Historizität zu sichern.

Trotzdem gibt es drei Gründe, die meiner Überzeugung nach dafür sprechen, daß sich am Wochenfest nach Ostern etwas in Jerusalem zuge tragen hat, was für die Folgezeit entscheidend wurde:

a) Die Urgemeinde hat aus dem jüdischen Kalender nur zwei Feste übernommen und christlich umgeprägt, Passa und Schawuot. Das gilt unbeschadet der Möglichkeit, daß sie im jüdischen Volksverband ursprünglich auch andere Feste wie Sukkot, Hanukka usw. mitgefeiert hat. Sie erhielten aber nie einen christlichen Charakter. Inhaltlich gesehen standen gerade Laubhütten- und Tempelweihfest der christlichen Verkündigung kaum ferner als Passa und Wochenfest, ihr Ritual und seine Deutung bot gerade durch seine eschatologische Prägung reiche Anknüpfungsmöglichkeiten für eine christliche Interpretation. Ansätze dazu finden sich durchaus im Neuen Testament,<sup>177</sup> aber nirgends ist daraus ein christliches Fest geworden. Daß Passa übernommen und umgeschmolzen wurde, hatte einen klaren geschichtlichen Grund: Es war das Datum des letzten Mahles oder der Kreu-

<sup>174</sup> Vgl. dazu zuletzt Joa. Jeremias: Abendmahlsworte Jesu p. 10 ff. einerseits und Dix: Jew and Greek p. 100 f.

<sup>175</sup> Am deutlichsten wird der Unterschied im Vergleich zwischen Luk. 24,49 und Mark. 16,7. Im übrigen siehe E. Lohmeyer: Galiläa und Jerusalem, Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. NT. 52 Göttingen 1936; R. H. Lightfoot: Locality and doctrine in the Gospels, London 1938.

<sup>176</sup> Vgl. zu dieser Frage auch die Auseinandersetzung zwischen Joa. Jeremias und K. G. Kuhn über den historischen Wert der Abendmahlstradition, ThLZ 75 (1950) Sp. 399—408, bes. 404 f. Allerdings ist dabei zu beachten, daß die Unterschiede in der Überlieferung über das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern, den Kreuzigungstag und die Erscheinungen nach der Auferstehung immer nur um das 'wie' kreisen, nie die Faktizität des Geschehens selbst in Frage stellen. Es ist ein Unterschied, ob zwei Menschen über ein Ereignis verschieden berichten oder ob eine ursprünglich nur theologisch gemeinte Aussage später in einen historischen Bericht umgedeutet wird. Aber auch ein derartiger Prozeß läßt sich ja nicht von vornherein ausschließen.

<sup>177</sup> Zum Laubhüttenfest in Joh. 7, vgl. dazu Str. Bill. II p. 490 f. 774—812. Übrigens verbindet Joh. 7,37 f. die Wasserspende am letzten Festtag gerade mit der Geistausgießung; das geht sogar leichter als die Anknüpfung an die Sinai-tradition! Zur Auslegung der schwierigen Stelle vgl. zuletzt F. M. Braun O.P. in Rev. Thom. 50 (1950) p. 1 ff. In Rev. Thom. 52 (1952) p. 259 ff. unter-

zigung.<sup>178</sup> Sollte die Übernahme des Pfingstfestes nicht ebenfalls geschichtlich begründet sein?

b) Die christliche Pfingstüberlieferung ist entstanden in Kreisen der Urgemeinde, die in ihrem Denken und damit wohl ihrer Herkunft von Traditionen bestimmt waren, die wir heute am besten bei der (essenischen) Bundesgemeinde fassen können, wie wir sie in der Damaskusschrift und den Rollen vom Toten Meer kennenlernen. Dieses zunächst sehr befremdliche Ergebnis unserer Untersuchungen isoliert aber die Pfingstgeschichte nicht, sondern stellt sie gerade in einen engen Zusammenhang mit den sonstigen Nachrichten, die wir über die Anfänge der Gemeinde in Jerusalem haben. Der Bericht über die Nachwahl des Matthias in den Kreis der Zwölf gehört ebenso hierher<sup>179</sup> wie die verschiedenen Notizen über die Gütergemeinschaft in Jerusalem.<sup>180</sup> In beiden Fällen handelt es sich um Nachrichten, deren geschichtlicher Wert mit Recht hoch eingeschätzt wird.<sup>181</sup>

sucht derselbe Verfasser den Einfluß der verschiedenen Festtraditionen im Johannesevangelium und vermutet dabei, daß das 'Fest der Juden' in 5, 1 das Wochenfest sei (p. 263 f.). E. C. Selwyn hat in JThSt 13 (1912) p. 225—249 versucht nachzuweisen, daß das Epiphaniastfest die Tradition des alten Laubhüttenfestes aufgenommen hätte. Trotz auffallender sachlicher Parallelen ist sein Versuch, einen historischen Zusammenhang aufzuzeigen, in keiner Weise überzeugend. Hanukkatradition lebt in Apc. 11 fort, zu diesem Fest vgl. zuletzt Th. H. Gaster: Purim and Hanukkah in custom and tradition, New York 1950. In einem sehr interessanten Aufsatz hat Matthew Black die Vermutung geäußert, das große Kirchweih-Fest des Ostens, besonders auch des palästinensisch-syrischen Raumes, die Encaenia, könnten auf das Hanukka-Fest zurückgehen: The Festival of Encaenia Ecclesiae in the Ancient Church with special reference to Palestine and Syria, JEH 5 (1954) p. 78—85. Ein solcher Zusammenhang wird tatsächlich bestehen, aber es kann sich dabei nur um eine Übernahme in späterer Zeit handeln, denn das Fest setzt ja das Vorhandensein eigener christlicher Kirchengebäude voraus, und damit kommen wir kaum hinter das 3. Jahrhundert zurück.

<sup>178</sup> Auch die letzte Sinnhaftigkeit dieses Datums, die ich in keinem anderen Begriff zu fassen vermag als dem der 'Erfüllung', lebt nur von dieser historischen Faktizität, aber sie erinnert an die Grenze aller rein pragmatischen Geschichtsbetrachtung.

<sup>179</sup> Vgl. dazu das Material in dem Anm. 166 genannten Aufsatz E. Stauffer's. Vor allem ist hier auch das Lösen in ähnlichen Zusammenhängen bezeugt, z. B. DSD 2, 23; 5, 3; 9, 7; Dam 13, 4 (p. 24, 3 ed. Rost), vgl. DSD 6, 16. 22; u. a. Echte rabbinische Parallelen fehlen zu diesem Abschnitt, das zeigt gerade Str. Bill. II p. 594 f., abgesehen vielleicht zu der Zahl 120 in Act. 1, 15; aber gerade hier könnten die 'Sektenregeln' auch eine andere Deutung ermöglichen.

<sup>180</sup> Vgl. dazu K. G. Kuhn: Zur Bedeutung der neuen palästinensischen Handschriftenfunde für die neutestamentliche Wissenschaft, ThLZ 75 (1950) Sp. 81—86. Als dieser Aufsatz erschien, war nur ein kleiner Teil der Texte veröffentlicht, sein Material ließe sich inzwischen noch erweitern.

<sup>181</sup> In neuerer Zeit wird auch der Quellenwert der Summarien wieder höher eingeschätzt, vgl. dazu P. Benoit: Remarques sur les 'sommaires' de Actes 2, 42 à 5. Aux Sources de la Tradition chrétienne (Goguel-Festschrift), Neuchâtel-Paris 1950 p. 1—10. In der wichtigsten Einzelnotiz zur Jerusalemer Gütergemeinschaft (4, 36) wird übrigens Barnabas genannt, der später zu den Vätern der Antiochener Gemeinde gehörte. So mögen derartige Nachrichten nach Antiochien gelangt sein.

Wenn man sie historisch einordnen will, liegt dann aber die Schlußfolgerung nahe, daß sich die Urgemeinde — oder wenigstens ein Kreis in ihr — am Anfang eine Zeitlang in Analogie zu der Gemeinde des (neuen) Bundes verstanden und auch organisiert hat. Zu diesem Kreis gehörten dann nach Act. 1,15 f. jedenfalls auch die Zwölf. Und das entspräche wieder der Urform der Pfingsttradition, die wir hinter Act. 2 vermutet haben.<sup>182</sup>

Unser Wissen über die Anschauungen dieser 'Sekten' und ihre Verbreitung in Palästina oder auch darüber hinaus ist vorläufig viel zu beschränkt, als daß wir mit Sicherheit angeben könnten, auf welche Weise ihre Traditionen in den Jüngerkreis gelangten. Aber eine Möglichkeit drängt sich doch dabei auf: Es ist unbestritten, daß ein Teil der Herrenjünger aus der Täuferbewegung kam. Sollten nicht hier auch die Wurzeln für ihre Auffassungen vom Wesen einer Gemeinde des neuen Bundes liegen?<sup>183</sup> Und daß die Urgemeinde<sup>184</sup> nach Ostern<sup>185</sup> hinter Jesus auf Täufertraditionen zurückgriff, läßt sich an einer Stelle ganz deutlich zeigen: Die Kirche taufte wieder, was Jesus bekanntlich nicht tat.<sup>186</sup> Das konnte sie natürlich nur tun in dem Bewußtsein, damit den Willen des Auferstandenen zu erfüllen.<sup>187</sup> Auferstehung und Erhöhung Jesu setzten für die Jünger einen neuen Anfang. Der neue Bund von Golgatha<sup>188</sup> ist damit in

<sup>182</sup> Eine indirekte Bestätigung mag man auch darin finden, daß zur Zeit des Apostelkonzils, als mit Jakobus ein Mann pharisäischer Observanz bestimmenden Einfluß in Jerusalem ausübte, auch die Organisation der Gemeinde andere Formen angenommen hatte, die Zwölf sind verschwunden, dafür sind Älteste vorhanden wie in jedem normalen jüdischen Gemeinwesen. Vgl. dazu jetzt auch B. Reicke: Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente, ThZ 10 (1954) f. 95—112.

<sup>183</sup> Es ist jedenfalls bezeichnend, daß die Evangelien, in denen die Traditionen der 'Sekten' am Stärksten nachwirken, Lukas-Acta und Johannes, auch die Schriften sind, die sich am intensivsten mit der Gestalt des Täufers beschäftigen und die meisten eigenen Nachrichten über ihn und seine Bewegung haben. Die Beziehung des Täufers zu den Taufsekten des Spätjudentums, zu denen ja auch die Essener gehören, ist oft untersucht worden, am Gründlichsten von J. Thomas: Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie, Univ. Cath. Lov. Diss. II 28, Gembloux 1935. Einen ersten Versuch, auch die neuen Texte einzubeziehen, machte W. H. Brownlee: A comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with prechristian Jewish Sects, Bibl. Arch. XIII 3 (1950). Von sicheren Ergebnissen kann man aber noch nicht sprechen. Gerade die Taufe des Johannes läßt sich von hier aus allein nicht ableiten, vgl. dazu Joa. Jeremias: Proselytentaufe und Neues Testament, ThZ 6 (1949) p. 418—428. Es ist bezeichnend, wie wenig in der Sektenregel von den Waschungen die Rede ist.

<sup>184</sup> Vielleicht sollte man auch hier vorsichtiger sagen: Kreise in der Urgemeinde.

<sup>185</sup> genauer: nach Pfingsten.

<sup>186</sup> Man mag über die historische Einordnung von Joh. 3, 22; 4, 1 f. denken wie man will, und dementsprechend auch über die Möglichkeit vereinzelter Taufen schon vor Ostern, fest steht doch, daß Jesus von seinen Anhängern nicht die Taufe forderte wie Johannes.

<sup>187</sup> Auch Matth. 28, 19 spricht ja nicht von einer 'Einsetzung' der Taufe, sondern setzt sie als etwas Bekanntes schon voraus. Die 'Einsetzung' der Taufe hat die frühe Kirche bezeichnenderweise auch nicht in Matth. 28, 19 gefunden, sondern in der Taufe Jesu durch Johannes im Jordan.

<sup>188</sup> Von Anfang an knüpft die Bundestheologie des Neuen Testaments an das

Kraft gesetzt. Zum neuen Bund gehört aber die neue Gemeinde. Die Ordnung einer Gemeinde des (neuen) Bundes war bekannt; was lag näher, als daß man sie wieder aufnahm?

Es läßt sich nicht beweisen, daß sich alles in dieser Form abgespielt hat, aber ich meine, daß die starken Berührungen zwischen dem Wenigen, was wir von der Sekte vom Toten Meer und von der Urgemeinde wissen, auf diese Weise am besten verständlich werden. Das gilt zunächst ganz unabhängig von der Pfingsttradition, aber es läßt sich wohl nicht verkennen, wie gut sie sich in diesen Rahmen einfügt.

c) Und damit kommen wir zu dem dritten Grund, der meines Erachtens für eine Geschichtlichkeit der Pfingstüberlieferung spricht. Sie könnte uns helfen, eine der dunkelsten Stellen in der Geschichte der Urgemeinde ein wenig aufzuhellen. Wir sprachen schon von den zwei Traditionen über die ersten Erscheinungen des Auferstandenen. E. Lohmeyer versuchte sie durch seine These vom doppelten Ursprung der Urgemeinde, in Galiläa und Jerusalem, zu erklären.<sup>189</sup> Aber auch abgesehen davon, wie man diese Hypothese überhaupt beurteilt, gibt sie doch keine Antwort über den Verlauf der Osterereignisse. Hier hat man sich für die eine der beiden Überlieferungen zu entscheiden. Entweder gingen die Jünger nach Galiläa oder sie blieben in Jerusalem.<sup>190</sup> Nun hat H. Frhr. von Campenhausen erst jüngst wieder gezeigt, daß die Galiläatradition historisch durchaus den Vorzug verdient.<sup>191</sup> Andererseits steht fest, daß die Urgemeinde ihr Zentrum später in Jerusalem hatte. Petrus und die übrigen müssen also bald wieder nach Jerusalem zurückgekehrt sein; bald, denn wenn sie jahrelang in Galiläa geblieben wären, wird es schwer erklärlich, wie dieses Zwischenspiel in der Tradition des Lukas- und Johannesevangeliums (cap. 20) ganz verschwinden konnte. Wie ist diese Rückkehr zu verstehen? Zur Erklärung hat man besonders auf die eschatologische Erwartung hingewiesen, die vor allem an Jerusalem hing.<sup>192</sup> Das ist sicher richtig, aber in dieser Form doch nicht ausreichend.

Nun ist Pfingsten bei Lukas und Johannes fest in die Jerusalemer Tradition eingebettet<sup>193</sup> und wird sich nicht von dieser Stadt ablösen lassen.

Kreuz an, an das 'Blut des Bundes', in der Abendmahlstradition (vgl. Joa. Jeremias: Abendmahlsworte Jesu p. 83 f.) und im Hebräerbrief, hier schon stärker hellenisiert. Noch die — aus syrischer Tradition herkommende — pseudo-cyprianische Schrift *De montibus Sina et Sion* hält diesen Ansatz konsequent durch, wenn sie dem Sinai als Ort der Gesetzgebung das Kreuz als den eigentlichen Zionsberg gegenüberstellt (CSEL 3, 3 p. 104—110 ed. Hartel).

<sup>189</sup> Vgl. Anm. 175.

<sup>190</sup> Diese Alternative bleibt bestehen, selbst wenn man mit Erscheinungen in Jerusalem und Galiläa rechnet wie z. B. E. von Dobschütz: *Ostern und Pfingsten*, Leipzig 1903 p. 27—31.

<sup>191</sup> Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, SHAW 1952 H. 4; vgl. auch die saubere Diskussion von K. Lake in *Beginnings of Christianity I*, vol. V, London 1933, p. 7—16.

<sup>192</sup> Z. B. K. Lake p. 12 f.

<sup>193</sup> Beide sprechen von einem Haus in der Stadt.

Wer mit der Geschichtlichkeit der Pfingstüberlieferung rechnet, muß die Rückkehr der Jünger also vorher ansetzen. Dann erhebt sich aber die Frage, ob nicht das Pfingstfest selbst der Anlaß für den Zug nach Jerusalem gewesen sein könnte. Schawuot gehörte zu den Wallfahrtsfesten, an denen eigentlich jeder Israelit im Tempel zu erscheinen hatte.<sup>194</sup> Vermutlich hielt man diese Anordnung an Pfingsten nicht so streng ein wie am Passafest, aber Scharen von Pilgern zogen auch für diesen Tag nach Jerusalem. Nach allem, was geschehen war, Kreuzigung und Auferstehung, hätte das alte Festgebot allein sicher kaum ausgereicht, die Jünger in diese im Zwielticht stehende Stadt zurückzuholen. Aber gerade die von uns untersuchte Tradition konnte einen Grund dafür geben. Wenn die Urgemeinde um Pfingsten als das Fest der Bundeserneuerung wußte, dann können wir dieses Verständnis des Wochenfestes wohl auch schon bei den Jüngern in Galiläa voraussetzen. Und die Verheißung des neuen Bundes der Endzeit war an Jerusalem, den Zion, gebunden, schon in Jer. 31,31 ff. Sie bestimmte die eschatologische Hoffnung des Judentums weithin. Im Jubiläenbuch hört Mose am Sinai die Verheißung, daß Israel einst 'in aller Aufrichtigkeit, mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele' zu Gott umkehren wird. Dann gilt: „Ich werde die Vorhaut ihres Herzens und die Vorhaut des Herzens ihrer Nachkommen beschneiden und werde ihnen einen heiligen Geist schaffen und sie rein machen, so daß sie sich nicht (mehr) von mir wenden von diesem Tag an bis in Ewigkeit“ (1,23). Das ist der neue Bund und zu ihm gehört die Verheißung für die heilige Stadt: Dann wird das (wahre) Heiligtum Gottes in Jerusalem auf dem Zion geschaffen werden (1, 29);<sup>195</sup> Sinai und Zion stehen sich schon im Judentum wie Verheißung und Erfüllung gegenüber.<sup>196</sup> Wenn die Jünger in Galiläa in dieser Tradition standen, dann war allerdings Anlaß genug vorhanden, zum Pfingstfest nach Jerusalem zu ziehen. Sie werden die Erfüllung der alten Verheißungen erwartet haben und zugleich war ihre Rückkehr „die Proklamation des

<sup>194</sup> Vgl. Str. Bill. II p. 141 f.

<sup>195</sup> An einer anderen Stelle werden der Garten Eden, der Sinai und der Zion als die drei großen Heiligtümer einander gegenüber gestellt, 8, 19; vgl. übrigens auch die syr. Baruchapokalypse 4, 5. Hier zeigt Gott Mose auf dem Sinai das himmlische Jerusalem.

<sup>196</sup> Natürlich nicht als Gegensätze wie Gal. 4, 24 f.; Hebr. 12, 18 f. Dort entspricht dem Sinai auch das himmlische Jerusalem. In den Sektenschriften ist — soweit sie bisher bekannt geworden sind — von Jerusalem nicht die Rede. Wenn es sich um Essener handelt, dann ist ja ihr zwiespältiges Verhältnis zur heiligen Stadt bekannt, Jos. ant. 18, 1, 5 vgl. Dam 6, 8 (p. 14, 13 ed. Rost). Für die Zukunft müssen wohl auch sie eine Reinigung des Tempels erwartet haben, sonst hätten sie sich nicht am jüdischen Aufstand 66 n. Chr. beteiligt; das Material bei E. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, 4. Aufl. Leipzig 1907 p. 651—668, vgl. dazu jetzt auch Joseph M. Baumgarten: Sacrifice and Worship among the Jewish Sectarrians of the Dead Sea (Quamrân) Scrolls, HTR 46 (1953) p. 141—159. Aber für uns ist das nicht so wesentlich, denn natürlich sind die Jünger keine Essener gewesen, selbst wenn sie direkt oder indirekt in ihren Traditionen standen. Für die Stellung zum Tempel vgl. E. Lohmeyer: Kultus und Evangelium, Göttingen 1942.

neuen, umfassenden Anspruchs des Auferstandenen vor allem Volk<sup>197</sup>. Was dort in Jerusalem im Einzelnen geschah, entzieht sich den Möglichkeiten historischer Rekonstruktion. Wir kennen nur das Ergebnis, die christliche Pfingstbotschaft: Gott hat Seine Verheißungen wahrgemacht, den Geist Seines Sohnes ausgegossen und die Kirche gegründet.

Damit sind wir am Ende unserer Untersuchungen. Ich brauche wohl nicht zu wiederholen, in welchem Maße gerade dieser Versuch einer historischen Einordnung des Pfingstgeschehens Hypothese ist. Aber ohne Hypothesen wird keine Arbeit über die Anfänge der Kirchengeschichte auskommen können, dazu haben wir zu wenig historisch verwendbare Nachrichten, andererseits wissen wir zu viel, um uns bei einem 'ignoramus, ignorabimus' beruhigen zu können.

Wenn wir nun noch einmal auf die oben gestellte Frage zurückkommen, ob wir es in der Apostelgeschichte — im Vergleich mit der liturgischen Überlieferung des palästinensischen Himmelfahrts-Pfingstfestes — mit einer historischen Tradition zu tun haben, dann können wir diese Frage im ganzen jetzt wohl bejahen. Gerade mit der zeitlichen Trennung von Himmelfahrt und Geistausgießung gibt Lukas den Gang der Ereignisse auch geschichtlich richtig wieder<sup>198</sup> und wahrt dadurch die Eigenständigkeit des Pfingstgeschehens als des Geburtstages der Kirche.

<sup>197</sup> H. Erhr. von Campenhausen: Osterereignisse p. 47.

<sup>198</sup> Damit ist auch die seit E. von Dobschütz: Ostern und Pfingsten p. 33—43 verbreitete Anschauung abgelehnt, daß der historische Kern des Pfingstereignisses eine Christophanie gewesen sei; zur Kritik vgl. auch K. Lake: Beginnings of Christianity I, vol. V p. 121; O. Bauernfeind p. 55; E. Lohse: Die Bedeutung des Pfingstberichtes p. 435 f. Eine andere Frage ist es, ob auch die 40 Tage zwischen Ostern und Himmelfahrt alte Tradition sind. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß sie zum ältesten Bestand des lukanischen Werkes gehören. Sehr ansprechend ist die Vermutung von H. Sahlin: Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie, Uppsala 1945, Luk. und Act. wären ursprünglich ein einziges, zusammenhängendes Werk gewesen, das erst später aus kanons-technischen Gründen getrennt wurde. Dabei habe man, um das Lukasevangelium an die anderen Evangelien anzugleichen, den Schnitt zwischen Auferstehung und Himmelfahrt geführt. Act. 1, 1—5 wären dann später hinzugesetzt worden, als der zweite Teil, unsere Apostelgeschichte, einen eigenen Anfang brauchte. Jetzt hat auch Ph. H. Menoud: Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes, Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (Beih. ZNW 21), Berlin 1954 p. 148—156 dieser Lösung zugestimmt. Dann hätte Lukas ursprünglich wie Johannes Auferstehung und Himmelfahrt auf denselben Tag gelegt. Die 40 Tage müssen ja aber trotzdem erklärt werden. Schon U. Holzmeister S.J. rechnet übrigens mit der Möglichkeit, daß es sich hier um eine 'runde Zahl' handeln könne, zeigt aber gleichzeitig, daß der übliche Hinweis auf die Beliebtheit der Zahl 40 in mythischen Zusammenhängen wenig stichhaltig ist, ZkTh 55 (1931) p. 76—81, vor allem der Hinweis auf 40-tägige Fastenzeiten ist an sich die denkbar ungeeignetste Parallele. Aber mit Ex. 24, 18 könnte es anders sein, hier ißt und trinkt Mose zwar auch nicht (34, 28), aber in einer der Anm. 59 genannten Sebiatas wird dies folgendermaßen begründet: Gott demütigte Mose durch Fasten 40 Tage 'um die Lehre zu beenden' (14, 28), d. h. um ihm das Gesetz vollständig zu übergeben. Wenn von hier aus wirklich eine Linie zum 'Evangelium quadraginta dierum' laufen sollte, ständen wir auch hier wieder in der Sinaitradition.

# Ur- und Erbsünde in der „Physiologie“ des Johannes Scotus Eriugena

Von Prof. Dr. Julius Gross, Göttingen

Im Rahmen der karolingischen Renaissance, die das ganze kulturelle Leben befruchtete, herrschte im 9. Jahrhundert auch im Bereich der Theologie eine rege literarische Tätigkeit. Anlaß dazu boten neben den Kontroversen gegen die Griechen über die Bilderverehrung und das Filioque vornehmlich drei spezifisch abendländische Streitfragen, die den Adoptianismus, die Eucharistie sowie die Prädestination zum Gegenstand hatten. Von allen diesen Kontroversen hat in Frankreich und in Deutschland der Prädestinationsstreit die Gemüter am heftigsten erregt und die meisten Federn in Bewegung gesetzt.

Im Zusammenhang mit der Prädestination kam natürlich auch das Erbsündendogma zur Sprache. In diesem Lehrpunkte zeigen sich die karolingischen Theologen, deren Ehrgeiz sich bekanntlich darauf beschränkt, ein getreues Echo der Väter zu sein, besonders eifrig bemüht, sich als echte Schüler Augustins, der von allen anerkannten höchsten Väterautorität, zu erweisen. Hinsichtlich der Interpretation der Erbsündentheologie des großen Afrikaners sind sie sich jedoch keineswegs einig.

Infolge ihrer höchst lückenhaften und oberflächlichen Kenntnis der griechischen Väterliteratur haben die karolingischen Theologen keine Ahnung davon, daß der ostkirchlichen Überlieferung der Väterzeit eine optimistische Bewertung der Menschennatur eigentümlich ist, die sich in keiner Weise mit der abendländischen Natursündenlehre vereinbaren läßt.

Nur ein Theologe des 9. Jahrhunderts scheint diesen Gegensatz dunkel geahnt und einen Ausgleich versucht zu haben, der wegen seiner Gelehrsamkeit, insbesondere wegen seiner damals seltenen Vertrautheit mit dem Griechischen hochgeachtete und von Karl dem Kahlen sehr geschätzte Johannes Scotus Eriugena, d. d. Johannes der Irländer († um 877).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Über Eriugena siehe besonders die Dissertation des belgischen Benediktiners Maïeul Cappuyns: *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain

Schon aus diesem Grunde kommt den in Eriugenas Schriften zum Ausdruck gebrachten Anschauungen bezüglich der Ur- und Erbsünde besondere Bedeutung zu.

## I

Eriugena, der zwischen 846/47 und etwa 867 an Karls Hofe weilte und wohl an der Hofschule lehrte, war von Hinkmar von Reims gebeten worden, ihn in seinem Kampf gegen Gottschalks Lehre von der doppelten Prädestination zu unterstützen. Dieser Bitte entsprach Johannes Scotus umso bereitwilliger, als sie ihm eine willkommene Gelegenheit bot, einen seiner Lieblingsgedanken darzulegen, die These nämlich, wonach das Böse etwas rein Negatives, ein Nichts sei. Er verfaßte also im Jahre 851 seine Abhandlung „Über die Prädestination“,<sup>2</sup> worin er, wie nicht anders möglich, auch auf die Ursünde und deren Folgen zu sprechen kommt.

Unser Autor beginnt seine in korrektem Latein geschriebene Streitschrift mit der grundsätzlichen Erklärung, daß die wahre Philosophie auch die wahre Religion sei und umgekehrt.<sup>3</sup> Demgemäß will er die Irrlehre Gottschalks, dieses Dieners des Teufels,<sup>4</sup> „zunächst durch die göttliche Autorität widerlegen, sodann mittels der Regeln der wahren Vernunft (*verae rationis regulis*) vernichten“.<sup>5</sup> Neben der heiligen Schrift stützt er sich fast ausschließlich auf Augustinus, „den scharfsinnigsten Erforscher und Vertreter der Wahrheit“.<sup>6</sup> Absichtlich wählt er unter den Vätern den Bischof von Hippo als Kronzeugen der Tradition, weil Gottschalk, dieser „verlogene Verdreher der Väter“, sich auf ihn stützt, wobei er ihn freilich gründlich mißverstanden und gewaltsam mißdeutet habe.<sup>7</sup> Die Lehre des unglücklichen Mönchs — Johannes nennt sie „einen ganz törichten und grausamen Unsinn (*insania*)“, „ein monströses, giftiges, todbringendes Dogma“<sup>8</sup> — erscheint ihm als ein Mittelding zwischen zwei andern, einander entgegengesetzten Häresien, nämlich dem Pelagianismus, der die göttliche Gnade schmählet, und jener — von Eriugena nicht genauer bezeichneten — Ketzerei, welche die Willensfreiheit verwirft. Da nämlich Gottschalks doppelte Prädestination eine Nötigung (*necessitas*) ist, hebt sie sowohl die Gnade als die Freiheit auf,

---

und Paris, 1933, wo auch die wichtigste Literatur (S. XI—XVII). Der erste größere Teil der Dissertation ist eine gediegene Darstellung des Lebens und des Werkes Eriugenas; der zweite Teil enthält einen etwas kurz geratenen Aufriss seiner Lehre.

<sup>2</sup> Eriugenas Schriften sind hier zitiert nach der Migne'schen Ausgabe PL CXXII. Der Traktat *De Praedestinatione* umfaßt die Sp. 355—440. Im folgenden sind lediglich die Spaltenzahlen angegeben.

<sup>3</sup> *De divina praedestinatione* I, 1; 357—358 A. Zu dieser Gleichsetzung siehe *M. Cappuyns*, a.a.O., S. 303—305.

<sup>4</sup> Ebd. I, 4; 359 C.

<sup>5</sup> Ebd.; 360.

<sup>6</sup> Ebd. XV, 3; 313 C. XVIII, 6; 433 B.

<sup>7</sup> Ebd. XI, 1; 397 CD. — Wie seine Zeitgenossen zitiert auch Johannes Scotus das *Hypomnestikon* als eine Schrift Augustins. Vgl. ebd. XIV, 4; 411—412.

<sup>8</sup> Ebd. I, 4; 360 A. Epilog.; 438 D — 439 A.

während doch beide zur Rechtfertigung des Menschen unerlässlich sind.<sup>9</sup> In Gott sind Eigenschaften und Tätigkeiten mit seiner Substanz identisch. Es kann somit in ihm nur eine einzige substantielle Prädestination geben, die dasselbe ist, wie das göttliche Vorherwissen, nämlich eine Prädestination der Auserwählten zum ewigen Leben.<sup>10</sup>

Biblische und patristische Texte, in denen die Rede ist von „Prädestinierten zum Bösen, zur Strafe, zum Untergang oder zur Höllenpein“, sind von Nicht-Prädestinierten zu verstehen, d. h. von solchen, die „von der verdammungswürdigen Masse wegen der Erbsünde sowie der eigenen Sünde nicht geschieden (a massa damnabili merito peccati originalis atque proprii non esse separatos), daher einem gottlosen Leben ausgeliefert und schließlich mit dem ewigen Feuer zu bestrafen sind.“<sup>11</sup> Die Sünde, das sittlich Böse, ist ein Defekt, ein Nichts, das als solches Gegenstand weder des göttlichen Vorherwissens noch der göttlichen Prädestination sein kann.<sup>12</sup> Die Gottlosen finden in der von Gott erlassenen Weltordnung ihre Schranke, die zugleich ihre Strafe ist.<sup>13</sup> Die Sünde straft sich selber.<sup>14</sup>

Schon diese auf die Hauptgedanken sich beschränkende Zusammenfassung unserer Streitschrift läßt klar erkennen, daß auch Eriugenas Verständnis der Prädestination die Erbsünden- und Massa-damnata-Lehre zugrunde liegt, auf die er übrigens ausdrücklich Bezug nimmt, und zwar nicht nur in Augustinus-Zitaten,<sup>15</sup> sondern auch von sich aus, wie beispielsweise in folgender Stelle des 3. Kapitels:

Mittels seiner einen und gleichen Prädestination wählt der gerechte und barmherzige, in allen mächtige Gott aus der Masse des Menschengeschlechts, die von Anfang an (originaliter) in allen, Christus ausgenommen, verdorben worden ist (vitiata), einige aus, denen er geben würde, was sie aus sich selbst nicht haben könnten, nämlich seine Gaben, durch die sie leben würden; einige verließ er (quosdam reliquit), die von sich aus ihre Sünden ersinnen würden, an denen sie zugrunde gehen sollten.<sup>16</sup>

Zu letzteren gehörte Judas, der „nicht anders prädestiniert war, als eben nicht prädestiniert, in der Masse des Zornes belassen (in massa irae relictum), des Geschenkes der göttlichen Gnade beraubt, ein Feind, kein Freund.“<sup>17</sup> Die Masse des Zornes das ist „die Masse der Erbsünde“ (massa originalis peccati), in der Gott die Verworfenen auf Grund „seines uns ganz unzugänglichen Urteilsspruches“ belassen hat.<sup>18</sup>

<sup>9</sup> Ebd. IV, 1—4; 370—372.

<sup>10</sup> Ebd. II, 2; 361 A. II, 5—6; 363 C — 364. IX, 6; 392 CD. XI, 3; 398 D. XIV, 1; 408—409. XVII, 2; 426.

<sup>11</sup> Ebd. XIII, 4; 498.

<sup>12</sup> Ebd. V, 9; 379—380. X; 395—397. XV, 5; 414.

<sup>13</sup> Ebd. XVIII, 6; 433 B.

<sup>14</sup> Ebd. XVI, 6; 423.

<sup>15</sup> Vgl. beispielsweise ebd. XII, 6; 405 C. XIV, 4; 411 C (Hypomnestikon).

<sup>16</sup> Ebd. III, 7, 369 A.

<sup>17</sup> Ebd. XV, 2; 413 A.

<sup>18</sup> Ebd. XVIII, 5; 433 A.

Wie kann aber unser Theologe lehren, das ganze Menschengeschlecht sei durch die Sünde des ersten Menschen verdorben worden, wo doch nach ihm „in keinem die Natur gestraft wird, weil sie aus Gott ist und nicht sündigt“, und „in keinem gerechterweise eines andern Sünde gerächt wird“?<sup>19</sup> Die Lösung dieses Rätsels enthält folgender Text:

Da Gott aller Menschen gesamte Natur (*universam naturam*) im ersten Menschen schuf — „denn noch war, wie Augustinus sagt, jener eine alle“ — konnte das, was in ihm als Natur<sup>20</sup> erschaffen war, in keiner Weise das natürliche Gesetz des Schöpfers übertreten. Nicht sündigte also in ihm das, was Gott in jenem erschaffen hat, *in welchem* dennoch *alle gesündigt haben*, und deshalb sterben alle in ihm und werden somit alle gestraft. Mit vollem Recht wird daher geglaubt, daß Gott, wie er in jenem die allgemeine Substanz des Menschengeschlechts erschaffen wollte (*generalem humani generis creare voluit substantiam*), so auch aller Menschen eigenen Willen [in jenen] gesetzt hat (*ita et omnium hominum propriam substituit voluntatem*). Wenn nämlich in dem einen die Fülle der allen gemeinsamen, sowohl körperlichen als geistigen, Menschennatur geschaffen war, so war notwendigerweise in ihm [auch] der eigene Wille der einzelnen. Nicht also sündigte in ihm die Allgemeinheit der Natur (*naturae generalitas*), sondern eines jeden individueller Wille. Hätte nämlich jene Natur gefehlt, so wäre sie sicherlich, da sie eine ist, ganz zugrunde gegangen. Sie ging aber nicht zugrunde, da das Heilmittel der Wunde, nämlich die Substanz des Erlösers, in ihr unverseht geblieben ist, außer dem alle gesündigt haben zugleich in dem einen Menschen. Denn nicht jener sündigte in allen, sondern alle sündigten in ihm. Wie nämlich jener seinen eigenen Willen hatte, so auch seine eigene Sünde. Und wie in jenem ein jeder die individuelle Zahl seines Willens besessen hat, so konnte in ihm jeder einzelne durch sich selbst seine eigene Sünde begehen.<sup>21</sup>

Nach dem Beispiel zahlreicher Väter, Augustins besonders, geht hier unser Autor von der Annahme der numerischen Einheit der Menschennatur aus. „Eine und dieselbe Natur, schreibt er anderswo, wird zahlenmäßig vervielfältigt in allen, sodaß eine in den einzelnen, und die einzelnen in einer sind, und nichts anderes sie selbst ist als ein jeder, und ein jeder nichts anderes ist als sie“.<sup>22</sup> Im Gegensatz zum Lehrer von Hippo aber zieht er in obigem Text aus dem von ihm vertretenen Gattungsrealismus keineswegs die Folgerung, daß im Paradies die Menschennatur gesündigt hat, daß also die Ursünde eine allen Menschen gemeinsame Natursünde ist. Letzteren Begriff lehnt er vielmehr als mit seinem Schöpfungsoptimismus unvereinbar ausdrücklich und entschieden ab.

Statt dessen lehrt er, in Adam sei nicht nur die allen gemeinsame, numerisch eine Menschennatur gewesen, sondern auch der persönliche Wille aller

<sup>19</sup> Ebd. XVI, 3; 420. — 420 B heißt es: „Weder die schöpferische noch die geschaffene Natur straft die geschaffene, da keine Substanz einer andern Substanz entgegengesetzt sein kann“.

<sup>20</sup> So glauben wir hier den Ausdruck *naturaliter* übersetzen zu sollen.

<sup>21</sup> Ebd. XVI, 3; 419—420.

<sup>22</sup> Ebd. XVIII, 8; 434 C.

menschlichen Individuen, so daß die Sünde des Stammvaters zugleich die persönliche Sünde eines jeden seiner natürlichen Nachkommen ist. Eine Vererbung der Adamssünde, also eine Erbsünde im eigentlichen Sinn des Wortes, gibt es demnach nicht.

Wahrlich eine seltsame Theorie. Immerhin liegt ihr die richtige Erkenntnis zugrunde, daß nicht eine menschliche Gesamtnatur, sondern nur ein individueller Wille der verantwortliche Täter und Träger einer Sünde sein kann. Ist doch Sünde nichts anderes, als Abkehr von Gott und bewußt schlechter Gebrauch der Schöpfung.<sup>23</sup>

Wie die Ursünde selber, so sind auch deren Straffolgen allen Menschen gemeinsam. Wir alle „haben in der Sünde des ersten Menschen den Fluch des Todes und der Knechtschaft verdient“<sup>24</sup> und sind so zu einer verdammten Masse geworden. Doch ist die dem Menschen natürliche Willensfreiheit durch die Ursünde keineswegs vernichtet, sondern lediglich gehemmt und verdorben (*vitiata*) worden, so daß der Wille entweder nicht recht leben will, oder, wenn er es will, nicht kann.<sup>25</sup> Zwar schreibt Augustinus: „Indem der Mensch seinen freien Willen schlecht gebrauchte, richtete er sich und ihn zugrunde“. Damit will er aber keineswegs sagen, „der erste Mensch habe seine Substanz verloren, was er nicht konnte, sondern er habe sie zum Schlechtern verändert, was er konnte. Besser war nämlich die menschliche Natur damals, als sie das Wollen und Können besaß, das eine durch ihre Substanz, das andere durch die Gnade, als jetzt, da sie nur das Wollen ohne das Können besitzt, d. i. die vom Gnadengeschenk entblößte Natur“.<sup>26</sup> Seinen freien Willen konnte der Mensch so wenig verlieren wie seine Natur. Was er durch die Sünde verlor, war die Kraft und die Macht des freien Willens (*vigor et potestas liberi arbitrii*), die ein Gnadengeschenk Gottes waren.<sup>27</sup> Solange der Wille des Menschen vom Schatten der Ursünde bedeckt ist, wird er durch seine eigene Dunkelheit gehemmt.<sup>28</sup>

Trotz der soeben angeführten und ähnlicher Verdrehungen eindeutiger Aussprüche Augustins, fällt es schwer zu glauben, unser Theologe habe nicht gesehen, daß die von ihm erwähnte und verurteilte antipelagianische, dem gefallenen Menschen die sittliche Wahlfreiheit absprechende „Häresie“ eben die augustinische Lehre war, was übrigens schon Prudentius von Troyes erkannt und hervorgehoben hat.<sup>28a</sup> Wiggers hat vielleicht Recht, wenn er meint, Eriugena habe dies nicht zugeben dürfen, „da er die Autorität des auch von ihm gefeierten Augustinus zur Widerlegung des Gottschalk

<sup>23</sup> Ebd. X, 2; 394. Vgl. VI, 3; 381 D — 382 A.

<sup>24</sup> Ebd. IX, 4; 392.

<sup>25</sup> Ebd. IV, 4; 372 C. V, 4; 577 A.

<sup>26</sup> Ebd. IV, 7; 374 B.

<sup>27</sup> Ebd. IV, 6; 373. V, 4; 377 A identifiziert Eriugena die *naturalis libertas* mit dem *beatitudinis appetitus*. V, 9; 379 C definiert er den freien Willen als Wahlfreiheit zwischen Gut und Böses.

<sup>28</sup> Ebd. IV, 8; 374 D.

<sup>28a</sup> *Prudentius trecens.*: De praedest. contra Joannem Scotum 4; PL CXV, 1047 B.

brauchte“.<sup>29</sup> Sicher ist, daß in diesem Punkte unser Autor in schärfstem Gegensatz zu Augustin steht.

Zur Frage nach dem Umfang des göttlichen Heilswillens und der Erlösung nimmt Johannes Scotus in seiner Schrift über die Prädestination nicht direkt Stellung. Doch setzt die von ihm vertretene These, wonach die Verworfenen in der Sündenmasse, aus der sich niemand selbst aussondern kann, belassen werden, den Heilspartikularismus voraus.

Die Erbsündenlehre der Streitschrift *De praedestinatione* — soweit man überhaupt von einer solchen sprechen kann — fußt in der Hauptsache auf folgenden zwei augustinischen Thesen: In Adam war die ganze als numerisch eine aufgefaßte Menschennatur; in Adam haben alle gesündigt. In der Ausdeutung dieser Grundgedanken aber weicht unser Autor von Augustin nicht unwesentlich ab. Nach ihm war es keineswegs die menschliche Gesamtnatur, die in Adam sündigte; vielmehr sündigte in und mit unserm Stammvater der in ihm enthaltene individuelle Wille eines jeden von uns. Die Adamssünde ist demnach zugleich unser aller persönliche Sünde, keinesfalls aber eine Natur- oder Erbsünde.

Eriugena versteigt sich sogar zu der grundsätzlichen Behauptung, die Natur könne überhaupt nicht sündigen. Aus diesem im Abendland unerhörten Satz spricht eine der lateinischen Theologie nicht nur unbekannte, sondern direkt entgegengesetzte Hochschätzung der Natur, die unwillkürlich an den Schöpfungsoptimismus erinnert, der ein Wesensmerkmal der griechischen Tradition ist. Was liegt da näher, als anzunehmen, daß Johannes Scotus, den man mit Recht den ersten Gräzisten der Karolingerzeit genannt hat,<sup>30</sup> bereits vor Abfassung seiner Streitschrift gegen Gottschalk sich eingehender mit Werken griechischer Väter beschäftigt hat? Zwar ist sonst in der Streitschrift von griechischen Einflüssen kaum etwas zu merken, was jedoch nicht wundert, da sich Eriugena in seiner Auseinandersetzung mit dem Mönch von Orbais mit Absicht fast ausschließlich an Augustin hält.

## II

Umso stärker tritt griechisches Gedankengut zutage in Eriugenas wahrscheinlich zwischen 865 und 870 verfaßtem Hauptwerk *Περὶ φύσεως μερισμοῦ* i. e. *De divisione naturae*.<sup>31</sup> Kein Wunder, hatte doch unser Gräzist zwischen 858 und 862 im Auftrag seines königlichen Gönners Karls des Kahlen die Schriften des Pseudo-Dionysius und um 864 die *Ambigua* des Maximus Confessor sowie die berühmte Abhandlung *De hominis opificio* Gregors von Nyssa ins Lateinische übertragen.<sup>32</sup>

<sup>29</sup> G. F. Wiggers: Art. Schicksale der augustinischen Anthropologie, 5. Abtlg., in *Zeitschrift für histor. Theologie*, Jg. 1859, S. 499.

<sup>30</sup> Siehe M. Cappuyns, a.a.O., S. 128.

<sup>31</sup> Migne PL CXXII, 441—1022.

<sup>32</sup> Vgl. Albert Siegmund: Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum 13. Jahrh. in *Abhandlungen der Bayerischen Benediktiner-Akademie*, 5, München-Pasing, 1949, S. 185—189.

Die fünf Bücher umfassende, in elegantem Latein in Dialogform geschriebene, reichlich konfuse Abhandlung „Von der Einteilung der Natur“, d. i. alles Seienden und Nichtseienden, ist ein groß angelegter und kühner Versuch — wohl der erste in der mittelalterlichen Kirche des Abendlandes — mittels des Neuplatonismus das gesamte philosophisch-theologische Wissen jener Zeit in ein System zu bringen. Der Verfasser selbst nennt sein Werk eine *physiologia*,<sup>33</sup> d. i. eine Art Naturphilosophie.<sup>34</sup>

Ausführlich aber unsystematisch und sich unzähligmale wiederholend handelt Eriugena darin — vornehmlich im 4. Buch — auch vom Menschen, dessen Erschaffung, Urausstattung, Stellung innerhalb des Universums und Fall. Bezüglich des letzteren interessiert ihn nicht so sehr die Ursünde an sich als deren katastrophale Folgen für die ganze Menschheit.

Mit Gregor von Nyssa, dem er nächst Augustin hauptsächlich seine Anthropologie entlehnt,<sup>35</sup> nimmt Johannes Scotus eine Erschaffung des Menschen in zwei Etappen an, deren erste, die Erschaffung nach dem Bilde, er folgendermaßen beschreibt:

Die größten Theologen der Griechen lehren zwei Erschaffungen des Menschen: Eine nach dem Bilde Gottes, bei der weder an Mann noch an Weib zu denken ist, sondern nur an die universale und einfache, der Engelnatur ähnliche Menschheit (*humanitas*), von der sowohl die Offenbarung (*autoritas*) als auch die wahre Vernunft lehren, daß sie jeglichen Geschlechts durchaus entbehre.<sup>36</sup>

Bei dieser ersten Erschaffung nach dem Bilde Gottes erwähnt die Schrift weder den Erdenlehm noch die lebendige Seele; sie sagt lediglich: „Und es schuf Gott den Menschen nach seinem Bild, nach dem Bilde Gottes schuf er ihn“.<sup>37</sup> Doch ist dies nicht so zu verstehen, als sei die zuerst erschaffene Menschennatur körperlos gewesen. Da nämlich Gott — wie Augustinus lehrt — „alles zugleich gemacht hat“,<sup>38</sup> schuf er auch „auf einmal und zugleich (*semel et simul*) unsere Seelen und Leiber im Paradies, himmlische Leiber, . . . geistige, wie sie nach der Auferstehung sein werden“.<sup>39</sup> Die ganze Menschennatur hat er zugleich erschaffen, „weder die Seele vor dem Leib, noch den Leib vor der Seele“, sodaß „in der ersten Schöpfung die Seele

<sup>33</sup> De div. nat. IV, 1; 741.

<sup>34</sup> Eine gute Zusammenfassung bei *Henry Bett*: Johannes Scotus Eriugena, Cambridge, 1925, S. 19—87. Von Eriugenas Neuplatonismus handelt *Hermann Dörries*: Zur Geschichte der Mystik, Tübingen, 1925.

<sup>35</sup> Des Nysseners De hominis opificio — von Eriugena zitiert unter dem Titel De imagine — ist die Hauptquelle, aus der Johannes seinen Anthropologie schöpft. Er hat übrigens Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz für eine und dieselbe Person gehalten. Vgl. *H. Bett*, a.a.O., S. 160—161.

<sup>36</sup> Ebd. IV, 16; 817 A.

<sup>37</sup> Ebd. IV, 19; 833 D.

<sup>38</sup> Ebd. IV, 14; 807 B. Zu Augustins Theorie von der gleichzeitigen Erschaffung aller Dinge siehe *Ernest Messenger*: Evolution and theology, London, 1931, S. 160—165.

<sup>39</sup> Ebd. II, 23; 571 C.

zugleich mit dem Leib ohne irgendeine Empfänglichkeit für Verweslichkeit und Tod“, vielmehr unsterblich und unverweslich war.<sup>40</sup>

Durch die erste Erschaffung wurde zwar die ganze Menschennatur hervorgebracht, keineswegs aber schon alle menschlichen Individuen in diese Welt gesetzt:

Alle Menschen hat Gott in jenem ersten und einen, den er nach dem Bilde machte, zugleich gesetzt, nicht aber zugleich in diese sichtbare Welt gebracht; vielmehr hat er zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten die Natur, die er zugleich erschaffen hatte, in einer gewissen, ihm bekannten Reihenfolge zur sichtbaren Wesenheit geführt.<sup>41</sup>

Gottes Bild ist der menschlichen Natur nicht dem Leibe, sondern der Seele nach eingepägt.<sup>42</sup> Zwei Eigenschaften der Seele sind es vor allem, in denen ihre Gottebenbildlichkeit aufscheint. Die erste besteht darin, daß, wie Gott allgegenwärtig und dennoch unbegreiflich ist, so auch die Seele ihren ganzen Leib durchdringt ohne von ihm eingeschlossen zu sein. Die zweite Eigenschaft ist folgende: Wie von Gott so kann auch von der Seele lediglich das Dasein nicht aber das So-Sein ausgesagt werden.<sup>43</sup> Sofern die Seele Vernunft (*νοῦς*), Verstand (*λόγος*) und innern Sinn (*διάνοια*) besitzt, ist sie ein Bild der Trinität.<sup>44</sup> Ein solches Bild ist sogar unsere ganze Natur, die ja eine substantielle Trinität von Sein (*οὐσία*), Vermögen (*δύναμις*) und Tätigkeit (*ἐνέργεια*) ist.<sup>45</sup> Weil mit der Natur gegeben, ist die Gottebenbildlichkeit des Menschen unverlierbar wie die Natur selber.<sup>46</sup>

In himmlischer Glückseligkeit, oder besser zu ihr hin, ist der Mensch erschaffen worden. Hätte er sie nämlich voll und ganz genossen, würde er sie nie mehr verloren haben.<sup>47</sup> Vielmehr wäre er in der ewigen Seligkeit geblieben und hätte sich auf geistige Art vermehrt wie die Engel, falls er Gott gehorcht hätte.<sup>48</sup> Vor der Sünde besaß die menschliche Natur volle Kenntnis ihrer selbst sowie ihres Schöpfers.<sup>49</sup>

Das Paradies ist keineswegs als ein irdischer Ort aufzufassen, sondern als etwas Geistiges.<sup>50</sup> Mit dem Wort Paradies bezeichnet die Schrift nichts anderes, als „die nach Gottes Bild gemachte Menschennatur“.<sup>51</sup>

<sup>40</sup> Ebd. V, 13; 884 C. Vgl. IV, 12; 800 B, 801 CD. IV, 13; 803 A. II, 25; 582.

<sup>41</sup> Ebd. I, 5; 445 A. Vgl. IV, 9; 776 CD, wonach die erste Schöpfung in *primordialibus causis ante tempora secularia* erfolgte. Über die *causae primordiales* vgl. *M. Cappuyns*, a.a.O., S. 351—353.

<sup>42</sup> Ebd. II, 23; 567 B. Vgl. IV, 11; 786 D.

<sup>43</sup> Ebd. IV, 11; 788 A.

<sup>44</sup> Ebd. II, 23; 568 D — 571 A.

<sup>45</sup> Ebd.; 567—568 A. Ferner I, 48; 490. I, 44; 486.

<sup>46</sup> Ebd. V, 6; 872 A. V, 36; 961 C liest man, daß „die natürlichen Güter der vernünftigen Natur stets ohne jeden Schaden bleiben werden“. Vgl. ebd.; 974 BC.

<sup>47</sup> Ebd. II, 25; 582 C. IV, 19; 834 B. IV, 20; 838 A.

<sup>48</sup> Ebd. V, 2; 862 C und II, 6; 532. II, 25; 582.

<sup>49</sup> Ebd. IV, 9; 778 C.

<sup>50</sup> Ebd. V, 1; 861 u. öfter.

<sup>51</sup> Ebd. IV, 16; 822 A. IV, 20, 21; 838 A, 841 B. — Eriugenas alles spiritualisierende Deutung des Paradiesberichts ist ein besonders typisches Beispiel seines schrankenlosen Allegorismus. Er stützt sich dabei vornehmlich auf Ambrosius.

Demnach scheint der Mensch der ersten Schöpfung nicht sowohl das Individuum Adam zu sein, als vielmehr der Ideal- oder Gesamtmensch, wie er „als ein intellektueller Begriff im göttlichen Geiste von Ewigkeit her existiert“, welcher Begriff die eigentliche Substanz des Menschen ist.<sup>52</sup>

Der Mensch der zweiten Schöpfung dagegen ist zweifellos der biblische Adam bzw. die in ihm zusammengefaßte historische Menschheit. An der oben zitierten Stelle des 16. Kapitels des 4. Buches äußert sich unser Autor folgendermaßen über die zweite Schöpfung:

Die größten Theologen der Griechen lehren aber auch eine andere oder zweite (Erschaffung), eine des vorhergewußten Verbrechens wegen der vernünftigen Natur hinzugefügte, in der das Geschlecht geschaffen wurde.<sup>53</sup>

Gleichzeitig mit dieser zweiten Schöpfung erfolgte der Sündenfall: Sobald der Mensch erschaffen war, wurde er stolz und fiel,<sup>54</sup> indem er, seine Freiheit mißbrauchend, sich von Gott ab- und zu sich selbst hinwandte.<sup>55</sup> Einen Urstand der Unschuld hat es nie gegeben. Hätte der Mensch auch nur kurze Zeit darin gelebt, so wäre er notwendig zu einer Vollkommenheit gelangt, die seinen Fall unmöglich gemacht hätte.<sup>56</sup>

Adams Schlaf, den Gott weniger sandte als zuließ, war Abkehr von der Betrachtung des Schöpfers und Hinwendung zu materiellen Genüssen sowie zur Geschlechtslust. Er fand nach der Sünde statt. Überhaupt ist der ganze Paradiesesbericht eine Vorwegnahme. In Wirklichkeit erfolgten der Schlaf Adams, die Gestaltung des Weibes, die Unterhaltung mit der Schlange und die Verführung „außerhalb des Paradieses nach der Sünde“, d. h. außerhalb der nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschennatur.<sup>57</sup>

In dem allgemeinen und universalen, nach dem Bilde Gottes gemachten Menschen haben alle gesündigt, bevor sie als Individuen existierten.<sup>58</sup>

In der Ursünde (in originali peccato) haben allgemein alle Menschen — der Erlöser der Menschheit ausgenommen — gesündigt, was auch der Natur zugeschrieben und deren Sünde genannt wird; nicht etwa weil die nach dem Bilde Gottes gemachte Natur selbst sie begangen hat, sondern weil der widervernünftige Mißbrauch des vernünftigen Gutes des von Gott geschenkten freien Willens sowie die Hinwendung zur Liebe der Sinnenwelt die Schönheit der Natur, mit der sie bei ihrer Erschaffung ausgestattet worden war, entstellte und die ihr eigene Würde verbarg.<sup>58a</sup>

Der Natur die Sünde zuschreiben heißt, sie dem Urheber der Natur,

<sup>52</sup> Ebd. IV, 7; 768 B. — Zu Eriugenas Gleichsetzung von Begriff und Gegenstand siehe die Ausführungen *Theodor Christliebs* in seinem gediegenen Werk: *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena*, Gotha, 1860, bes. S. 271—275.

<sup>53</sup> Ebd. IV, 16; 817 A.

<sup>54</sup> Ebd. IV, 20; 838 B.

<sup>55</sup> Ebd. II, 25; 582 C.

<sup>56</sup> Ebd. IV, 15; 809 B.

<sup>57</sup> Ebd. IV, 20; 835—838. Vgl. IV, 18; 833 BC. Nach V, 36; 976 C ist der Mensch, in dem alle gesündigt haben, durch die Herrschsucht getäuscht worden.

<sup>58</sup> Ebd. II, 25; 582 AB.

<sup>58a</sup> Ebd. V, 36; 974 A.

Gott selber, zuschreiben. Dazu kommt, daß die Natur die Ursache des Sündigens nicht in sich aufnehmen könnte, ohne die Gottebenbildlichkeit zu verlieren, was unmöglich ist.

Ebensowenig kann man sagen, die Ursache der Schuld liege im freien Willen, da letzterer ja gleichfalls ein Gut der Natur und von Gott gemacht ist. Woher aber dann die Sünde? Doch wohl von nirgendwo anders her als „von den unvernünftigen Regungen der vernünftigen Natur und dem Mißbrauch des Gutes des freien Willens.“<sup>59</sup> Die Ursachen dieses Mißbrauches aber sowie der bösen Begierden kann niemand finden, da das Böse, dieses Nicht-Seiende, keine Ursache hat.<sup>60</sup>

Man sieht, wie schon in seiner Streitschrift gegen Gottschalk, so verwirft Eriugena auch in seinem Hauptwerk mit Nachdruck die augustinische These, wonach die Ursünde eine Natursünde ist. Doch hält er auch weiterhin fest am Fundamentalsatz der Erbsündenlehre des Bischofs von Hippo, wonach in Adam alle Menschen gesündigt haben. Anstatt aber wie in der Streitschrift im freien Willen die Wirkursache der Sünde zu sehen, verlegt er sie hier in die unvernünftigen Triebe. Da er nicht zugeben kann, daß auch letztere von Gott kommen und zur Menschennatur gehören, bleibt ihm nur noch die Flucht ins Geheimnis übrig, die das Problem des Sündenursprungs ungelöst läßt.

Was das Wesen der Ursünde betrifft, so ist es in beiden Schriften übereinstimmend gekennzeichnet als Abkehr von Gott und Hinwendung zur Schöpfung sowie deren Mißbrauch.

Hinsichtlich der Straffolgen der Ursünde stimmt die „Physiologie“ mit der Streitschrift darin überein, daß alle das Menschenleben vergiftenden Übel auf den Sündenfall zurückgeführt werden. Durch diesen Fall wurde der Mensch „aus einem Glücklichen ein Unglücklicher, aus einem Reichen ein Armer, aus einem Ewigen ein Zeitlicher, aus einem Lebendigen ein Sterblicher, aus einem Weisen ein Tor, aus einem Geistigen ein Tierischer, aus einem Himmlischen ein Irdischer, aus einem Neuen ein Alter, aus einem Fröhlichen ein Trauriger, aus einem Geretteten ein Verworfenener, aus einem klugen Sohn ein verlorener, ein aus der Herde der himmlischen Tugenden Abgeirrter.“<sup>61</sup> Durch den hochmütigen Ungehorsam wurde die menschliche Natur vergiftet, verdorben, entstellt und ihrem Schöpfer unähnlich, ohne jedoch „die Kraft ihrer Schönheit sowie die Unversehrtheit ihrer Wesenheit zu verlieren.“<sup>62</sup> Zwar schreibt unser Autor gelegentlich, die Menschennatur sei „ganz in allen zugrunde gegangen mit Ausnahme jenes, in dem allein sie unverweslich geliebt ist.“<sup>63</sup> Doch handelt es sich hierbei offensichtlich um rein verbale Zugeständnisse an den kirchlichen Sprachgebrauch, Konzessionen, die allerdings einen Mangel an Folgerichtigkeit und Festigkeit verraten.

<sup>59</sup> Ebd.; 974 B — 975 A.

<sup>60</sup> Ebd.; 975 B — 976 B. Vgl. IV, 31; 944 A, 946 CD.

<sup>61</sup> Ebd. V, 2; 862 B. Vgl. IV, 5; 761 A.

<sup>62</sup> Ebd. V, 6; 872 A. Vgl. IV, 6; 762 A.

<sup>63</sup> Ebd. IV, 9; 777 C.

Die mühe- und irrtumslose Herrschaft über diese sinnfällige, um seinetwillen erschaffene Welt, ja eine gewisse Allmacht, die dem Menschen bestimmt waren, falls er nicht sündigen würde, blieben ihm infolge seines Falles versagt. Statt dessen wurde er, der die Krönung der Schöpfung sein sollte, zu einem Teil der Welt degradiert und von ihr beherrscht.<sup>64</sup> Dazu kam der Verlust der dem Menschen angeborenen Wissenschaft und Weisheit sowie der „Schau der Wahrheit“.<sup>65</sup> Eine tiefe, aber nicht gänzliche Unkenntnis seiner selbst sowie seines Schöpfers war die Folge seines Ungehorsams. Es blieb ihm jedoch das Verlangen nach der verlorenen Glückseligkeit<sup>66</sup> und das Streben nach Wahrheit.<sup>67</sup>

Eine der schlimmsten Folgen der Ursünde sieht Eriugena darin, daß in Voraussicht dieser Sünde und als Strafe dafür bei der zweiten Schöpfung dem einfachen, geistigen und himmlischen Leib der ersten Schöpfung ein zusammengesetzter, materieller, irdischer und tierischer Leib hinzugefügt worden ist,<sup>68</sup> der jedoch nicht eigentlich von Gott als vielmehr gleichsam von der Seele selbst geschaffen wurde und täglich geschaffen wird.<sup>69</sup> Mit diesem materiellen Leib war zugleich die Trennung in zwei Geschlechter gegeben sowie die schmachliche Vermehrungsweise nach Art der unvernünftigen Tiere.<sup>70</sup>

Überhaupt wurde durch die Übertretung des göttlichen Gebotes die von Gott gesetzte natürliche Ordnung im Menschen und damit Harmonie und Frieden der Schöpfung gestört. Dieser Ordnung gemäß sollte die Seele ihrem Schöpfer gehorchen, der Sinn der Seele und der Leib dem Sinne bereitwillig folgen. Der Sündenfall aber hatte gleichsam eine Ehescheidung zwischen Seele und Sinn zur Folge, „denn der leibliche Sinn gehorcht nicht mehr den Befehlen der Seele gemäß den Gesetzen der Natur“. Diese Ehescheidung ist es, die der Apostel das Sündengesetz nennt, nämlich der fleischliche Sinn, der selbst in den Vollkommenen den vernunftgemäßen Seelenregungen widersteht.<sup>71</sup>

Der fleischliche Sinn spielt eine entscheidende Rolle in der Ehe: er ist die Wirkursache der Übertragung der Erbsünde:

Wir behaupten ohne Zögern, daß die fleischliche Ehe, auch die rechtmäßige und von religiösen Menschen geschlossene, nicht frei sein kann von der unerlaubten lüsternen Regung der fleischlichen Lust. Denn nur daher überkommen die im Fleisch geborenen Kinder den Reat des ewigen Todes (aeternae mortis reatum), (die Kinder,) die allein die Taufe der katholischen Kirche vom Reat befreit.<sup>72</sup>

<sup>64</sup> Ebd. IV, 10; 782. Vgl. IV, 9; 778 B.

<sup>65</sup> Ebd. IV, 2; 744 B.

<sup>66</sup> Ebd. IV, 9; 777.

<sup>67</sup> Ebd. III, 35; 723 CD.

<sup>68</sup> Ebd. IV, 5; 760 AB.

<sup>69</sup> Ebd. II, 25; 582 C.

<sup>70</sup> Ebd. IV, 14; 807 CD. Vgl. IV, 9; 777 u. öfter.

<sup>71</sup> Ebd. IV, 25; 855 B — 856.

<sup>72</sup> Ebd. IV, 23; 847 A. Vgl. I, 16; 465 C, wo es heißt, Isaak sei nicht aus der Natur, sondern aus der Sünde (ex vitio) hervorgegangen.

Der Reat, d. i. die Schuld, des ewigen Todes, welche durch die Fleischeslust übertragen und allein durch die Taufe getilgt wird, ist nichts anderes als die augustinische Erbsünde, nämlich die zur Schuld angerechnete Konkupiszenz — ein erstaunliches Zugeständnis an den Augustinismus; umso erstaunlicher, als es in direktem Widerspruch steht zu Eriugenas grundsätzlicher Auffassung von der Sünde und deren Verhältnis zur Natur. Ist ja nach ihm die Sünde nicht etwas Natürliches, sondern etwas Freiwilliges.<sup>73</sup> Das Böse kann — so lehrt unser Theologe ausdrücklich — „nicht in die menschliche Natur eingepflanzt sein (non ergo in natura humana plantatum est malum); vielmehr wird es durch eine verkehrte und unvernünftige Regung des freien Willens konstituiert“.<sup>74</sup> Es kann daher unmöglich übertragen werden und in Neugeborenen vorhanden sein. Umsoweniger, als die Konkupiszenz keine Regung des freien Willens ist. Es nützt unserm Autor auch nichts, zu behaupten, besagte unvernünftige Regung sei nicht innerhalb sondern außerhalb der Natur (non intra naturam, sed extra) und komme aus tierischer Zügellosigkeit (ex bestiali intemperantia);<sup>75</sup> denn auch letztere gibt es im Neugeborenen nicht.

Mit einem Wort: Obiges Zitat ist ein indirektes aber eindeutiges Bekenntnis zur augustinischen Natursündentheorie, die Eriugena sowohl an andern Stellen seiner „Physiologie“ als auch in seiner Schrift „Über die Prädestination“ grundsätzlich ablehnt. Es hat demnach unser Augustinus-Schüler den Widerspruch übernommen, an dem die Erbsündentheologie seines Meisters krankt: Auch bei Eriugena erscheint die Erbsünde bald als persönliche Sünde eines jeden Menschen, weil sie in und mit Adam alle seine natürlichen Nachkommen begangen haben, bald als Natursünde, die nichts anderes ist als die Konkupiszenz, durch welche und mit welcher die Natur sich vererbt.

### III.

Waren es nur vereinzelte und meist knappe Hinweise auf Ur- und Erbsünde, die sich in den bisher untersuchten Werken des Johannes Scotus fanden, so enthalten die auf uns gekommenen Fragmente seines Kommentars zum Johannesevangelium<sup>76</sup> ausführlichere Äußerungen zu diesem Thema, die unsere besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Anlaß hierzu bot ihm die Erklärung des Verses: „Siehe das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“ (Joh. I, 29), den er folgendermaßen kommentiert:

Sünde der Welt wird die Ursprungssünde (originale peccatum) genannt, die der ganzen Welt, d. i. der menschlichen Natur, gemeinsam ist. Ihre Schuld (reatus) wird jetzt durch die Gnade der Taufe nachgelassen, sie selbst aber wird am Ende der Welt bei der Auferstehung aller gänzlich

<sup>73</sup> Ebd. V, 31; 944 A: Non enim peccata naturalia sunt, sed voluntaria.

<sup>74</sup> Ebd. IV, 16; 828 D.

<sup>75</sup> Ebd.

<sup>76</sup> Commentarius in evangelium secundum Joannem; PL CXXII, 297—348.

vernichtet werden. Es ist also die Ursprungssünde jene, wodurch die ganze, zugleich und auf einmal (*simul et semel*) nach dem Bilde Gottes erschaffene Natur im Paradies die göttlichen Gesetze durch Ungehorsam übertreten hat, als sie sich weigerte, Gottes Gebot zu halten; (jene Natur) in der alle Menschen vom Anfang der Welt bis zu deren Ende sowohl eins (*unum*) sind, als auch nach Leib und Seele zugleich (*simul*) erschaffen. Denn jener erste Adam, der aus der Allgemeinheit der menschlichen Natur (*ex generalitate naturae humanae*) vor den übrigen in diese sichtbare Welt kam, hat nicht allein gesündigt; vielmehr haben alle gesündigt, bevor sie in die Welt eintraten. Denn das Wort des Apostels: „wie nämlich in Adam alle sterben, so werden in Christus alle wiederbelebt“, verstehen wir nicht von dem einen und ersten Menschen; wir nehmen vielmehr an, daß mit dem Namen Adam allgemein die ganze Menschennatur bezeichnet ist. Jener Einzelmensch Adam (*ille singularis Adam*) würde nämlich nicht durch Zeugung in diese vergängliche Welt geboren werden, wenn nicht das Vergehen der menschlichen Natur vorausgegangen wäre. Denn die Teilung der Natur in zwei Geschlechter, ein männliches und ein weibliches, sowie die Zeugung aus ihnen der zahlreichen menschlichen Nachkommenschaft durch Befleckung (*per corruptionem generatio*) ist eine Strafe der allgemeinen Sünde, wodurch zugleich das ganze Menschengeschlecht das Gebot Gottes im Paradies übertreten hat. Diese allgemeine Sünde wird Ursprungssünde (*peccatum originale*) genannt; nicht zu Unrecht, da sie die Sünde des gemeinsamen Ursprungs aller ist, derentwegen alle Menschen, der Erlöser ausgenommen, dem Tod und der Verwesung verhaftet sind. Allein der Erlöser ist nämlich als Arznei für die Wunde in jener Masse des ganzen Menschengeschlechts ohne Sünde geblieben, auf daß durch ihn, den allein stets gesunden, die Wunde der ganzen Natur geheilt, und so alles, was verwundet wurde, zum ursprünglichen Zustand des Heils zurückgeführt werde.

Diese Ursprungssünde also sowie die Vergehen der Einzelnen nach ihrer Geburt in diese Welt hinein werden durch die Fülle der Taufgnade von unserm Erlöser nachgelassen, so daß sie überhaupt nicht mehr existieren. Das ist, was der Evangelist sagt: „Siehe das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“.<sup>77</sup>

Die augustinische Inspiration dieser Ausführungen ist unverkennbar. Sie tritt womöglich noch klarer zutage zwei Spalten weiter im gleichen Fragment, wo unser Exeget dasselbe Thema erneut aufgreift, um es folgendermaßen weiterzuführen:

Mit Recht fragt man also, wie das Lamm Gottes, d. i. der Welterlöser, die Ursprungssünde der ganzen Menschennatur (*originale totius humanae naturae peccatum*) hinwegnimmt; ob sie tatsächlich schon beseitigt und von der ganzen Natur abgewaschen ist oder vorerst nur in der Hoffnung, während sie in Wirklichkeit nach der gemeinsamen Auferstehung der menschlichen Natur wird beseitigt werden. Wenn nämlich die Menschennatur von der Ursprungssünde (*ab originali peccato*) wirklich befreit ist, warum empfangen dann täglich jene, die in Christo getauft werden, durch die Fülle der Gnade die Nachlassung der Ursprungssünde sowie der eigenen Vergehen, die aus der Ursprungssünde wie aus einer Quelle herausfließen?

<sup>77</sup> Fragm. I; 310 C — 311 A.

Warum auch können die im Fleisch Geborenen ohne die fleischliche Begierlichkeit (*sine carnali concupiscentia*), die nichts anderes ist als eine Strafe der Ursprungssünde (*poena originalis peccati*), nicht geboren werden? Wenn nämlich die Ursache — ich meine die Ursprungssünde — gänzlich ausgerottet ist, warum bleiben ihre Wirkungen,<sup>78</sup> oder besser, warum bleibt ihre Strafe noch bestehen, die Strafe, von der die aus der fleischlichen Konkupiszenz Geborenen durch die Taufnade gereinigt werden, indem sie beginnen, durch den Geist in Christo wiedergeboren zu werden? So bedürfen die im Fleisch durch die Fleischeslust Gezeugten nicht nur für die Sünde (*delictum*), durch die sie empfangen werden, sondern auch für das gemeinsame Verbrechen, die Ursprungssünde nämlich (*communis criminis, originalis videlicet peccati*), durch die im ersten Menschen allgemein alle Menschen sich vergangen haben, der Vergebung durch die Taufe.

Hierauf ist zu erwidern, daß eine tatsächliche Beseitigung und vollkommene Vernichtung der Ursprungssünde in der Menschennatur weder in allen im allgemeinen noch in den einzelnen im besondern bereits stattgefunden hat.<sup>79</sup> Denn dies ist aufgehoben bis zum endgültigen Sieg am Ende der Welt, wenn — wie der Apostel sagt — als letzter Feind vernichtet wird der Tod. Wird nämlich der Tod allgemein vernichtet, . . . so wird notwendigerweise auch dessen Ursache, die Ursprungssünde (*originale peccatum*) gänzlich von der menschlichen Natur ausgetilgt werden. Geht doch die Beseitigung der Ursache der Beseitigung ihrer Wirkung voraus. Mit andern Worten: Die Vernichtung der Ursprungssünde in allen und in den einzelnen geht der Vernichtung des Todes voraus . . . Noch also ist die Natur erst in der Hoffnung befreit; in der Zukunft aber wird sie in Wirklichkeit befreit werden. Was aber wird geschenkt durch die Gnade der göttlichen Geburt, durch die Taufe sage ich, wenn überhaupt die Ursprungssünde nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet wird?

Hierzu ist zu sagen, der Reat nur der Ursprungssünde wird durch die Taufe nachgelassen, während die Ursprungssünde noch verbleibt (*reatus solummodo originalis peccati per baptismum laxatur, manente adhuc originali peccato*). Denn etwas anderes ist es, den Pfeil aus der Wunde entfernen, etwas anderes, nachher die Wunde heilen. Das also ist alles, was uns die Taufnade verleiht. Vom Reat der Sünde befreit sie uns, erhöht uns zur Gnade der Gotteskindschaft, damit nach Erlaß des Reats die Wunden unserer Vergehen zu heilen anfangen. Solange nämlich der Reat wie ein Eisen in der Wunde verbleibt, kann keine Wunde heilen. Ist es aber entfernt, ist Raum geschaffen für die geistige Medizin.<sup>80</sup>

In diesen zwei Auszügen, die wegen ihrer Wichtigkeit verdienten, ungekürzt zitiert zu werden, haben wir eine zwar unsystematische aber zusammenhängende und verhältnismäßig ausführliche Darlegung der Erbsündenlehre unseres Theologen. Sie entpuppt sich als eine eigenartige Synthese der beiden von Augustin vertretenen Auffassungen vom Wesen jener Sünde.

<sup>78</sup> Anstatt *quare suos effectus, vel potius sua poena adhuc permanet*, lesen wir *quare sui effectus* . . .

<sup>79</sup> Statt *quia iam ab originali peccato humana natura . . . re ipsa abolitio facta est perfecta que interemptio* — eine offensichtlich fehlerhafte Lesart — lesen wir *quia iam originalis peccati ab humana natura etc.* Jedenfalls dürfte unsere Übersetzung den Sinn des Satzes richtig wiedergeben.

<sup>80</sup> Fragm. I; 313—314.

Der ersten dieser augustinischen Theorien gemäß lehrt Eriugena, daß in Adam, in dem die ganze, als numerisch eine gedachte Menschennatur und somit alle Menschen waren, die ganze Menschennatur, alle Menschen auch gesündigt haben. Demnach ist die Adamssünde ein Vergehen, eine Wunde der ganzen Menschheit. Sie ist die allgemeine, weil der Menschennatur, allen Menschen gemeinsame Sünde, zugleich aber auch die persönliche Sünde eines jeden Einzelmenschen — also eine Natursünde, keine Erbsünde im strengen Sinn dieses Wortes.

Mit dieser Deutung der Ursünde als Menschheitssünde verquickt unser Exeget jene andere augustinische Vorstellung von einer eigentlichen Erbsünde, die nichts anderes ist, als die von Adam her mittels der Zeugung sich vererbende, von Gott zur Sünde angerechnete Konkupiszenz. Letztere ist nicht nur Sündenstrafe und Sündenquelle. Sie ist eigentliche Sünde,<sup>81</sup> die Sünde durch die alle im Fleisch Geborenen gezeugt werden, ohne die es keine Geburt im Fleische gibt, die jede natürliche Geburt befleckt. Die Taufe tilgt nur den Reat, d. i. die Schuld, der Konkupiszenz-Erbsünde. Die Konkupiszenz selbst wird erst am Ende der Welt vollkommen mit Stumpf und Stil ausgerottet werden.

Wie der Bischof von Hippo versteht also auch Johannes Scotus unter originale peccatum bald die in und mit Adam von allen Menschen gesetzte Ursünde, bald den Reat der von Adam her auf alle seine Nachkommen sich vererbenden Konkupiszenz. Um dieser doppelten Bedeutung des lateinischen Ausdrucks originale peccatum gerecht zu werden, haben wir ihn in obigen Zitaten des Johannes-Kommentars mit Ursprungssünde widergegeben, ein Wort, das sowohl die Ursünde bezeichnen kann, als auch die Konkupiszenz-Erbsünde, welche als Wirkursache der Zeugung „die Sünde des gemeinsamen Ursprungs ist“.

Als Straffolgen der Ursprungssünde sind in obigen Zitaten — in Übereinstimmung mit der „Physiologie“ — noch erwähnt die Teilung der Natur in zwei Geschlechter sowie Verweslichkeit und Tod.

In demselben 1. Fragment lehrt unser Exeget, daß durch die Ursprungssünde die Gottebenbildlichkeit des Menschen keineswegs gänzlich vernichtet wurde. Doch hat die menschliche Natur „das Bild Gottes nach dem Sündenfall durch die Unkenntnis der Wahrheit in sich verdunkelt und durch die Sucht nach irdischen Dingen befleckt“,<sup>82</sup> Befleckung und Verdunkelung, welche die christliche Taufe beseitigt.<sup>83</sup>

Im zweiten Fragment des Johannes-Kommentars ist die Ursprungssünde nur flüchtig erwähnt. Unter dem Zorn Gottes, heißt es dort, kann man die Ursprungssünde verstehen (Ira Dei potest originale peccatum intelligi), „da ja jene Ursprungssünde Gottes Zorn auf die Menschennatur herabzog; welche Ursprungssünde in jenen bleibt, die nicht glauben wollen an den,

<sup>81</sup> Vgl. ebd.; 311 BC.

<sup>82</sup> Ebd.; 308 D.

<sup>83</sup> Ebd.; 309 BC.

der für sie gestorben ist“.<sup>84</sup> Ist hier vorausgesetzt, daß Christus für alle gestorben ist, so heißt es an einer andern Stelle heilspartikularistisch, der Herr habe in Judäa verweilt, „um jene zu retten, die er retten wollte“, und er habe Judäa verlassen, indem er jene verließ, die er ihres Stolzes wegen zu retten unterließ“ (deserens quos merito suae superbiae salvare neglexit).<sup>85</sup>

Als Folgen des göttlichen Fluches, der auf die gesamte Menschheit ausgedehnt wurde, sind Tod und Verwesung genannt, sowie die gänzliche Unkenntnis der Wahrheit.<sup>86</sup> Doch erklärt unser Exeget ausdrücklich, daß der natürliche Durst nach der Erkenntnis der Wahrheit, sowie das Verlangen nach Glückseligkeit (appetitus beatitudinis) erhalten geblieben sind.<sup>87</sup>

Wie aus vorstehendem ersichtlich, übernimmt der Verfasser des Johannes-Kommentars vorbehaltlos die augustinische These, wonach die Sünde Adams „die Ursprungssünde der ganzen Menschennatur“ (originale totius humanae naturae peccatum) ist.<sup>88</sup> Mehrmals schreibt er, unsere Natur habe gesündigt.<sup>89</sup> Offenbar hat er nichts einzuwenden gegen den Natursündenbegriff, den Eriugena sowohl in seiner Streitschrift gegen Gottschalk als auch in seinem Hauptwerk entschieden verwirft.

Die Frage drängt sich daher auf, ob der Exeget des Johannes-Kommentars mit Eriugena auch wirklich identisch ist. Für eine solche Identität sprechen nicht nur der Wortschatz, der Stil, die zur Schau gestellte Vertrautheit mit dem Griechischen, die angeführten Autoritäten sowie der sonstige Inhalt des Kommentars, sondern auch dessen hemmungslos allegorisierende Exegese.<sup>90</sup>

Zugegeben, der Kommentar stammt aus der Feder des Johannes Scotus. Kann er aber nicht vor dessen beiden andern Werken entstanden sein, zu einer Zeit, als Eriugena noch ganz unter dem Einfluß des Augustinismus stand und von der griechischen Tradition noch nicht beeinflusst war? Auch diese Annahme wird durch den Kommentar selber widerlegt. Um nur zwei Punkte hervorzuheben: der Verfasser nimmt des öftern Bezug auf die Übersetzung des Pseudo-Dionysius,<sup>91</sup> wahrscheinlich auch auf einen bestimmten Abschnitt der „Physiologie“.<sup>92</sup> Cappuyns dürfte daher Recht haben, wenn er den Kommentar in den Jahren 865 bis 870 entstanden sein läßt.<sup>93</sup>

<sup>84</sup> Fragm. II; 330 C.

<sup>85</sup> Ebd.; 331 B.

<sup>86</sup> Ebd.; 330 C.

<sup>87</sup> Ebd.; 333 CD und 335 C.

<sup>88</sup> Fragm. I; 313 A.

<sup>89</sup> Ebd.; 306 D. Fragm. II; 328 BC.

<sup>90</sup> Ausführlicher Nachweis der Identität bei *M. Cappuyns*, a.a.O., S. 222—228.

<sup>91</sup> Vgl. Fragm. I; 300 C, 301 C, 302 AB. Fragm. II; 316 D.

<sup>92</sup> Fragm. II; 315 D heißt es, was die Natur zur Auferstehung beitrage und was die Gnade, sei anderswo erörtert. Dieses Problem ist in der Tat in *De div. nat.* V, 23; 902 D — 905 A weitschweifig behandelt.

<sup>93</sup> *M. Cappuyns*, a.a.O., S. 229.

Ist aber der Johannes-Kommentar das chronologisch letzte der auf uns gekommenen Werke Eriugenas, wie ist es dann zu erklären, daß er sich darin den früher von ihm scharf abgelehnten Natursündenbegriff vorbehaltlos zu eigen macht? Hat er etwa seinen von den Griechen übernommenen Schöpfungsoptimismus im Alter wieder preisgegeben oder verleugnet? Oder war zur Zeit der Abfassung des Kommentars der Einfluß Augustins, auf den er sich ja am häufigsten beruft,<sup>94</sup> so übermächtig, daß seine früheren Bedenken gegen die augustinische Natursündenlehre ganz in den Hintergrund traten? Die auf uns gekommenen Fragmente erlauben es nicht, diese Fragen mit Sicherheit zu beantworten. Besäßen wir den ganzen Kommentar, wären wir vielleicht dazu in der Lage. Es ist nämlich keineswegs ausgeschlossen, daß Eriugena im verlorenen Teil des zweifellos umfangreichen Werkes seiner Hochschätzung der Natur zusammen mit seiner Ablehnung der Natursündenlehre Ausdruck verliehen hat. Bringt er es doch auch in seinem Hauptwerk fertig, sowohl den griechischen Schöpfungsoptimismus als auch den augustinischen Natursündenpessimismus zu vertreten. Es wäre jedenfalls voreilig, aus der Ursprungssündenlehre unseres Fragments zu folgern, Johannes Scotus habe im Alter seine optimistische Einstellung zur Natur aufgegeben, um nur noch dem augustinischen Pessimismus zu huldigen.

\* \* \*

Als Ergebnis unserer Untersuchung dürfen wir wohl folgende Feststellungen treffen. Das abendländische Erbsündendogma ist auch für Eriugena die selbstverständliche Grundvoraussetzung der christlichen Heilslehre. Die gelegentlichen Ausführungen aber, die er diesem Dogma widmet, sind zwiespältiger Natur. Mit Augustin, dem damals maßgebenden und auch von ihm hochgeschätzten Lehrer, sieht er in der Ursünde bald eine mit und in Adam von allen Menschen persönlich begangenes Vergehen, bald eine Sünde der menschlichen Gesamtnatur, bald eine eigentliche Erbsünde, nämlich die von Gott zur Sünde angerechnete Konkupiszenz, die sich mittels und in der Zeugung vererbt. Zugleich aber stellt er sowohl den Natur- als auch den Erbsündenbegriff in Frage. Gelegentlich seiner langjährigen Beschäftigung mit griechischen Vätern hatte er den Schöpfungsoptimismus kennen gelernt und sich zu eigen gemacht, der ein Wesensmerkmal der griechischen Tradition ist. Daher seine für abendländische Ohren so mißtönende These, wonach die Natur weder sündigen noch Sitz einer Sünde sein könne, vielmehr gänzlich frei sei von jeglicher Sünde. Eine solche Bewertung der Natur läuft — wie bereits Christlieb gesehen und hervorgehoben hat<sup>95</sup> — auf eine Leugnung nicht nur der augustinischen Natursündenlehre, sondern auch des kirchlichen Erbsündendogmas hinaus.

<sup>94</sup> Fragm. I; 300 B, 301 B, 304 C, 314 B, 315 B, 317 BC, 324 B, 334 D, 336 D.  
Fragm. II; 344 BC, 345 B.

<sup>95</sup> *Th. Christlieb*, a.a.O., S. 319.

Zwar scheint Eriugena den im Altertum zwischen Ost und West hinsichtlich der Erbsünde bestehenden Gegensatz mehr dunkel geahnt, als klar erkannt zu haben. Immerhin ist er der erste lateinische Theologe, in dessen Geist die abendländische Natursündenlehre mit dem griechischen Schöpfungsoptimismus zusammenstieß. Das allein schon dürfte ihm einen besonderen Platz in der Geschichte des Erbsündendogmas sichern.

Allerdings scheint es Johannes Scotus an der nötigen Geisteskraft — vielleicht auch am erforderlichen Mut — gefehlt zu haben, um im Gegensatz zur herrschenden Meinung seine optimistische Bewertung der Natur in seinem Lehrsystem folgerichtig durchzuführen und daraus die letzten Konsequenzen zu ziehen, ohne vor einer offenen Verwerfung der damit unvereinbaren Natursündenlehre zurückzuschrecken. Zu mächtig war wohl damals der Augustinismus und zu tief mit Eriugenas Denken und Fühlen von Jugend an verwurzelt, als daß der Optimismus, den er erst in späteren Jahren den Griechen entlehnte, vermocht hätte, ihn gänzlich auszuschalten und zu ersetzen. So ist es denn bei den Unklarheiten und Widersprüchen geblieben, die wir in Eriugenas Lehre von der Ursprungssünde feststellen mußten.

Schon aus diesem Grunde war die Kritik unseres Autors an der Natursündenlehre wenig geeignet, die weitere Entwicklung der kirchlichen Erbsündentheologie wirksam zu beeinflussen. Umsoweniger, als seine Abhandlung über die Prädestination bereits von der 3. Synode von Valence 855,<sup>96</sup> sein Hauptwerk von Papst Honorius III. 1225<sup>97</sup> verworfen worden ist.<sup>98</sup>

Nichtsdestoweniger dürfte Johannes Scotus die Entwicklung, die das Erbsündendogma im Hochmittelalter durchmachte, nicht unerheblich mitbestimmt haben, allerdings bloß indirekt durch seine Übersetzung des *Corpus dionysiacum*, die sein unvergänglicher Ruhmestitel bleibt. Vermittelte er doch durch diese Übersetzung dem Abendland die Kenntnis der areopagitischen Lehre von der Unverletzlichkeit des Wesens der Menschenatur, einer Lehre, die in der Hochscholastik entscheidend zur Überwindung des augustiniischen Erbsündenpessimismus sowie zur Umdeutung des Erbsündendogmas beigetragen hat.<sup>99</sup>

<sup>96</sup> Vgl. *Denzinger-Bannwart*: Enchiridion symbolorum, Nr. 320—325.

<sup>97</sup> Vgl. PL CXXII, 439—440.

<sup>98</sup> Zur Frage der Nachwirkungen der Schriften Eriugenas siehe bes. *F. Vernet*: Art. *Erigène* (Jean Scot) in *Dictionnaire de théologie catholique*, V, 427—432. *H. Bett*, a.a.O., S. 171—196. *M. Cappuyens*, a.a.O., S. 240—252. *W. Norman Pittenger*: Art. *The christian Philosophy of John Scotus Eriugena* in *The Journal of Religion*, Vol. 24, 1944, S. 246—257. Pittenger übertreibt, wenn er Eriugena „den größten christlichen Philosophen zwischen Origenes und Thomas von Aquin“ nennt, und behauptet, seine Physiologie habe im frühen Mittelalter einen ungeheuren (tremendous) Einfluß auf die hervorragenden christlichen Denker ausgeübt (S. 246—247).

<sup>99</sup> Vgl. unsern Aufsatz: *Ur- und Erbsünde in der Theosophie des Pseudo-Dionysius Areopagita* in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 4. Jg., 1952, S. 11.

# Die unbekannte Urform der Konfession Albrechts von Preußen

Von Prof. Dr. Dr. Erich Roth, Göttingen

Es hat seinen eigenen Reiz, das Zeugnis des Glaubens und der Frömmigkeit bei Herrschergestalten zu untersuchen.<sup>1</sup>

Unter den Fürsten der Reformationszeit läßt Herzog Albrecht von Preußen am meisten dazu ein; nicht schon seiner ernstfrommen Haltung wegen, die als solche auch anderen Fürsten seiner Zeit nicht abging, sondern weil er dieser Haltung in einer Weise schriftlichen Ausdruck verliehen hat, die an Umfang und Tiefe unter Regenten nicht oft zu finden ist. Er verdient, auf Grund des reichen, quellenkritisch freilich schwierig gelagerten theologischen und erbaulichen Materials, das sich von seiner Hand in den Beständen des nunmehr im Göttinger Staatlichen Archivalager untergebrachten ehemaligen Königsberger Staatsarchivs findet, als Christenmensch und reformatorischer Laientheologe noch gesondert gewürdigt zu werden.

Aus der Fülle der geistlichen Expektorationen des Fürsten, die ihren Niederschlag in einer erstaunlichen Anzahl von Gebeten, in etlichen Meditationen, Ausschreiben an die Untertanen, Erörterungen zur Rechtfertigungslehre, selbst in Kirchenliedern<sup>2</sup> und vor allem in mehreren Fas-

<sup>1</sup> Hermann Dörries, dem ich diesen Beitrag zum 60. Geburtstag darbringe, hat sich u. a. auch Themen dieses nicht eben überlaufenen Gebietes angenommen. Vgl. Heinrich I. und das altsächsische Christentum, in: Zeitschr. d. Ges. f. niedersächs. Kirchengesch. 43, 1938. Ferner: Der Glaube Ottos des Großen, in: Jahrbuch d. Ges. f. niedersächs. Kirchengesch. 47, 1949 S. 1 ff. Dort gibt er programmatisch der Meinung Ausdruck, es sei der Innewerdung der Geschichte wie der Selbstbesinnung dienlich, „den Glauben der vergangenen Geschlechter, vor allem den ihrer führenden Gestalten, zu erfassen“. Diesem Bemühen dient auch die große Untersuchung: Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins, in: Abh. d. Akad. d. Wiss. i. Göttingen, philol.-hist. Kl. Dritte Folge Nr. 34.

<sup>2</sup> Vgl. Friedr. Spitta: Herzog Albrecht von Preußen als geistlicher Liederdichter, in: Monatsschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst, 13, 1908 S. 11—16, 33—42, 70—79, 104—112, 144—151, 185—194. Auch gesondert erschienen: Ders.: Beiträge zur





sungen seiner Konfession gefunden haben, wollen wir an dieser Stelle anhand eines neuen Fundes die Frage nach der ältesten Gestalt dieser seiner Konfession klären.

Albrechts Bekenntnis gehört zu den Stücken seines geistlichen Nachlasses, die bisher noch am meisten bekannt geworden sind.

Schon Hartknoch wußte von einer Fassung vom 13. Juli 1554. In der Frage, ob Albrecht selbst als ihr Autor anzusehen ist oder nicht, stellt er neben sein kleinlautes Ja die Meinung anderer, daß die Anhänger Osianders unter den Theologen des Herzogs sie in dessen Namen abgefaßt hätten.<sup>3</sup> Ein Exemplar mit demselben Datum hat auch Salig vorgelegen. Er trägt keine Bedenken, sie dem Herzog selbst, der im Ruf der Gelehrsamkeit stehe, zuzusprechen.<sup>4</sup> Dieses Für und Wider hat sich in neuer Zeit wiederholt. Koch veröffentlichte eine Fassung, die auch wieder das obige Datum trägt, und urteilte in der Verfasserfrage, die Konfession sei „aus dem Kreise der Königsberger Hoftheologen“ hervorgegangen.<sup>5</sup> Ihm trat Spitta entgegen und gab zum Beweis für die Richtigkeit seines Urteils nicht wenig, zum guten Teil von Albrechts Hand aufgezeichnetes Material heraus.<sup>6</sup> Damit war für Spitta die Verfasserfrage endgültig geklärt, und er stellte die „weitere geschichtliche und theologische Beurteilung der Schriftstücke . . . den Fachmännern“ anheim.<sup>7</sup>

Indes, so dankenswert die Publikation dieser Archivalien durch Spitta bleibt, sie ist doch zu lückenhaft, um die geschichtliche und theologische Beurteilung — die denn auch niemand versucht hat — zu ermöglichen. Und zwar besteht die eigentliche Schwierigkeit nach wie vor darin, daß in der Verfasserfrage noch nicht das letzte Wort gesprochen wurde. Denn das neue Material, welches das von Spitta veröffentlichte um das Doppelte vermehrt,<sup>8</sup> zeigt eben doch, daß sehr verschiedene Hände, wie vielfach an den übrigen geistlichen Auslassungen und Entwürfen des Herzogs, so auch an den zahlreichen Fassungen seiner Konfession gearbeitet haben. Nicht nur muß geklärt werden, wie groß die Abhängigkeit von Osiand-

---

Frage nach der geistlichen Dichtung des Herzogs Albrecht v. Pr. in: *Altpreuß. Monatsschr.* 46, 1909, S. 253—277; 47, 1910, S. 50—112; 54, 1917, S. 169 bis 208. — Zur Kontroverse in der ganzen Frage vgl. Paul Tschackert: *Herzog Albrecht von Preußen als angeblich bedeutender geistlicher Liederdichter der Reformationszeit*, in: *Altpreuß. Monatsschr.* 46, 1909, S. 58—82; und Friedr. Spitta: *Professor Tschackert und Herzog Albrecht als Liederdichter*, in: *Monatsschrift f. Gottesd. u. kirchl. Kunst*, 14, 1909, S. 66—68.

<sup>3</sup> Christophorus Hartknoch: *Preußische Kirchen-Historia*, Frankfurt a. M. und Leipzig 1686 S. 365.

<sup>4</sup> Chr. A. Salig: *Vollständige Historie der Augspurgischen Confession*, Halle 1733, II. S. 1027.

<sup>5</sup> Franz Koch: *Die Konfession des Herzogs Albrecht von Preußen vom 13. Juli 1554*, in: *ARG* V. 79. 1907/08 H. 2, S. 171 ff.

<sup>6</sup> Friedr. Spitta: *Die Bekenntnisschriften des Herzogs Albrecht von Preußen*, in: *ARG*, VI, 79. 1908/09 S. 1 ff. (Im Folgenden als Spitta: Bek. zitiert.)

<sup>7</sup> Spitta: *Bek.* S. 5.

<sup>8</sup> Zur Übersicht vgl. E. Roth: *Neues Material zur Reformationsgeschichte*, in: *ThLZ* 1950, Nr. 12, Sp. 760—765.

der ist, aus dessen Hauptschrift, der Confessio, mehr als ein Passus in den ausgeführteren Fassungen des herzoglichen Bekenntnisses wiederkehrt.<sup>9</sup> Und nicht nur muß festgestellt werden, was die beiden württembergischen Theologen *Beurlin* und *Dürr*, die Herzog Christoph auf Bitten *Albrechts* zur Überprüfung seiner angefeindeten Konfession im Jahre 1554 nach Preußen sandte (eine Gesandtschaft, über deren Wirksamkeit die Archivalien nicht ausgewertet sind), an der vorgefundenen Gestalt des Bekenntnisses geändert haben. Es zeigt sich außerdem, daß die Handschrift des Fürsten bei Texten dieser Art noch nicht für Originalität bürgt. Er hat manche der Auslassungen und Anregungen seiner Theologen, die ihm gefielen, für sich noch einmal abgeschrieben. Umgekehrt taten seine Hoftheologen das auch. Das nötigt zu großer Vorsicht in der Frage der Urheberschaft. Ein Beispiel: da stößt man nicht bloß auf ein die Schriftzüge des Hofpredigers *Funck* aufweisendes Blatt,<sup>10</sup> dessen Inhalt auch in einer Niederschrift der Konfession von *Albrechts* Hand aufgenommen ist,<sup>11</sup> sondern auch auf eine nahezu vollständige Fassung der herzoglichen Konfession aus der Feder des Hofpredigers.<sup>12</sup> Wer ist nun Urheber und wer Abschreiber? Bei solchen archivalischen Verhältnissen, über die *Spitta* großzügig hinweggegangen ist, kann man ohne Quellenkritik nicht weiterkommen. Von ihr, für deren Durchführung man nach wie vor auf das Archiv angewiesen bleibt, wird dann auch die „weitere geschichtliche und theologische Beurteilung“ abhängen.

Aus dem ganzen Fragenkomplex interessiert uns hier vor allem die bisher unbekannte handschriftliche Urform des Bekenntnisses *Albrechts*. Indem wir sie (I) unter zeitlicher Einordnung vorführen und (II) von ihren Grundgedanken aus die Verbindungslinien zu den späteren Fassungen dieses Bekenntnisses ziehen, hoffen wir zugleich in quellenkritischer Hinsicht einen Grundstein für das Maß der selbständigen Autorschaft des Herzogs legen zu können.

## I.

Der Zeitpunkt, wann Herzog *Albrecht* die ersten Versuche als Erbauungsschriftsteller unternommen hat, läßt sich ziemlich genau bestimmen. *Spitta* wollte ihn bereits in die Jugendzeit des Fürsten verlegen.<sup>13</sup> Doch spricht ein ungleich klareres Zeugnis, als es *Spitta* zu Gebote stand, für die schon reformatorische Zeit des Herzogs, näherhin für die Zeit um 1530.

<sup>9</sup> Im Herzoglichen Briefarchiv (fortan als HBA zitiert) des Staatlichen Archivlagers zu Göttingen liegt unter der Sign. J. 2. Kasten 980 vol. II eine handschriftliche deutsche Fassung der Hauptschrift *Osianders*, die offensichtlich noch vor deren Drucklegung für den Herzog angefertigt wurde.

<sup>10</sup> HBA J. 2. Kasten 961, *Osiandrica Varia sine dato*, Stück 25.

<sup>11</sup> HBA K. 1. Kasten 1038 vol. I, fol. 30 r.

<sup>12</sup> HBA J. 2. Kasten 987 vol. I, fol. 1—8.

<sup>13</sup> Vgl. seinen Beitrag „Gebete aus der Jugendzeit des Herzogs *Albrecht* von Preußen“, in: *Monatschr. f. Gottesd. u. kirchl. Kunst*, 14, 1909 S. 186—189. Der Nachweis dafür, daß diese Kurzgebete gar nicht von *Albrecht* verfaßt worden sind, muß an anderer Stelle geführt werden.

In der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel befindet sich ein kostbares, nur 14 : 9,5 cm großes Gebetbuch<sup>14</sup> von 189 Pergamentblättern, das für die Herzogin Dorothea, die herzliche erste Gemahlin Albrechts, angefertigt worden ist. Kostbar ist es nicht allein in seiner äußeren Ausstattung mit herrlichen Miniaturen von der Hand des bekannten Nürnberger Illuminators Nikolaus Glockenton, mit Silberbeschlügen und den tauschierten Darstellungen biblischer Motive auf den Deckeln. Kostbar ist es vor allem seinem Inhalt nach. Hier braucht davon nur soviel verraten zu werden, wie zur Klärung der Frage nach den Anfängen in der geistlichen Schriftstellerei Albrechts nötig ist.

Im Gebetbuch der Herzogin steht voran ein Widmungsschreiben des Herzogs, das hierüber Aufschluß gibt. Darin heißt es u. a.: „Und fuge E.(wer) L.(iebden) zu wissen das Dieweil yhr mich gebetten das ich E.L. eyne weitgegründte furbetrachtung vnd ausstrich des Vatervnsers aus heiliger schrift auszihen solt, . . . Demnach wiewol ich mich zu solchem vngeschickt erkandt vnd noch bekenne. Auch angezeigt, das solchs gnugsam zuor durch die lehrer des Göttlichen worts im druck ausgangen vnd vnter die leuthe gebracht seye, E.L. auch solche druck zum teyl zugestelt Vnnd sonderlich den Cadecismo Martini . . . , vnd das ich ober solchen weyters nichts zuthun wiss, Haben sich doch E.L. an solchem nicht genugen wollen lassen, . . . Weyl dann solchem vihel anhangen musse, vnnd mein vnterweysung viel nutzlicher vnd fruchtbarer wenn andere zu herzen gehe, so pitt mich E.L. ich wolle doch meinen fleiss thun, damit E.L. auch was von mir haben moge, Vnd das ich auch sonderlich zubetrachten anziehen woll, wie wir alle menschen vnd wor durch in die welt komenn vnd wie wir wider abscheyden müssen Vnd wie sich eyne teglich zum sterben schicken solle, Domit wann anfechtung des todes, aber andere furfühlen, Das E.L. aus der schrift getrost zu Gott zuflihen vnd zu pitten hett vnd sich solcher durch Göttliche gnade zuerwehren. Demnach wiewol ich mit Gott bezeuge, das ich solchs gantz vngerne thue, auch befhare, das mir solchs, als eyne Leyhen in vorkerliche wege ausgelegt mocht werden Jedoch eyn dorheit keyn dorheit, Besunder do ich mit meinen dinst auch in dehme E.L. erzeige, der ich in der sehlen heil so viel vnd vihel meher zu ratten schuldigh als in weltlichen etc. Habe ich E.L. meyn eynfalt in nachfolgende schriftte nicht verhalten wollen . . .

Zum andernn Bitte ich E.L. woll disse meine schrift auch nit weiter komen lassen, . . . Wil ich E.L. mit solcher meiner schrift zuerlengen auch nit beschweren, . . . Gott den herrn pittend, das sein Gotlich allmechtigkeit sein gnade verleyhenn woll, das disse meine einfeltige vnd eynes leyhen schrift viel frucht zur sehlen heil in E.L. gepere.“

Aus diesen im Munde eines Regenten doppelt bewegenden Worten geht hervor, daß die Herzogin Dorothea durch ihr zähes Verlangen nach einer Anleitung zu geistlicher Einübung im Gebet ihren Gemahl zu einem nur zögernd unternommenen Versuch auf diesem Gebiete bewogen hat. Und

<sup>14</sup> Sign.: 8° 68. 12. Aug.

solches, weil er aus ehelicher Mitverantwortung für ihr Seelenheil der Begründung nicht ausweichen konnte, daß seine Unterweisung ihr viel nützlicher und fruchtbarer zu Herzen gehe denn andere.

Glücklicherweise hat der Herzog es nicht unterlassen, auch das Datum unter dieses Widmungsschreiben zu setzen. So ist man des Ratens überhoben, wenn man liest:

„Datis Konigspurgk Symonis vnnnd Jude, Das ist denn 28. Octobris Anno 1530.“<sup>15</sup>

Von dieser Zeit an hat Albrecht, was er im geistlichen Gewand als Hochmeister des Deutschen Ordens nicht vermochte, im weltlichen Gewand eines evangelischen Fürsten geleistet und aus dem unversieglichen Born seines Gebetslebens Stück um Stück hervorgebracht. In beispielhafter reformatorischer Wendung sollte er, der einst als Vertreter des status ecclesiasticus von Theologie nichts verstand, als nunmehriger Vertreter des status politicus innerhalb der Grenzen seiner Möglichkeiten im weiteren Fortgang der Ereignisse auch noch zum Theologen werden.

Die theologische Entwicklung und Vertiefung des Herzogs kann man am besten an den verschiedenen Stadien seines Bekenntnisses studieren. Wie steht es nun hier mit der Zeit der Abfassung des ersten Entwurfes? Und wie steht es mit diesem Entwurf selbst?

Der terminus ad quem ist das Jahr 1551, in welchem eine Fassung erstmalig im Druck erschien, sogar in zwei verschiedenen Ausgaben.<sup>16</sup> Sie tragen den Titel:

„*Bekentnus einer Christlichen person: welche eine zeitlang / mit vngrund beschuldiget / als solt sie / von dem Leiden / Sterben / vnd Blutuer-gissen vnseres HERRN Jesu Christi nicht recht halten / Gebets weiss gestellt / darinne gebeten wird / das vns der HERR CHRISTUS / durch sein gnad / jn warem Erkantnus / sein / vnd seiner Gerechtigkeit / vnd Warheit erhalten / vnd leiten wolle / bis ans End. Kuenigsperg in Preussen 1551.*“

Vom terminus a quo kann zunächst gesagt werden, daß er nicht vor dem Ausbruch des Osiandrischen Streits liegt. Für diese Behauptung gibt es zwei Gründe.

Zum einen zeigen mehrere Äußerungen in den herzoglichen Ausschreiben und Entwürfen seiner Konfession, daß Albrecht sich darum zu deren Abfassung veranlaßt sah, weil Verketzerungen seiner Person im Zusammenhang mit der Lehre Osianders in Umlauf gekommen waren. In einem von den längeren Entwürfen des herzoglichen Bekenntnisses wird von Verleumdern gesprochen, „die unss zu vnschuld vnd weniger dan mit warheit,

<sup>15</sup> fol. 6 r.

<sup>16</sup> Der eine Originaldruck befindet sich im HBA K. 1. Kasten 1035, vol. I. fol. 30—35. (Wiederabdrucke bei Salig op. cit. II. S. 990—993 und Spitta: Bek. S. 9 ff.) Der andere, der nach Format und Satzspiegel größer ist und bisher nicht bekannt war, doch wegen seiner Randkorrekturen von Albrechts und Funks Hand wichtig ist, liegt unvollständig im HBA J. 2. Kasten 984, Stück 6. Von ihm nehmen wir den Titel.

vns selbst nicht zu geringschetzigen beschwerd vnd anderer trewhertzigen Christenn Ergernuß vnd verdruckung, eins abfals von rechtschaffener Lehr vnd ein mahl erkanter vnd bekanter warheit betzichtigett, vnd im heiligenn Reich Teutscher Nation außgetragenn.“<sup>17</sup> Und weiter unten heißt es ausdrücklich: „Dardurch wir letztlich verursacht zu rettung vorstehender nott, vnß selbst auß gottlicher Schrifft zu berichten, di trewhertzigen Christen vnd andere verdruckte zu tröstenn, Letzlich den feindseligenn Ergernussen . . . zu wehrenn, ein vilkommen *Bekantnuß* zu stellenn, von denen *Artickeln* so *jtziger zeit* yn vnser Furstenthumbs Kirchenn . . . streitig worden.“<sup>18</sup>

Zum andern ist der Anfang desselben Entwurfes so konzipiert, daß der Hinweis auf ein solches Bekenntnis nicht unterblieben wäre, wenn der Herzog noch vor dem Ausbruch des Osiandrischen Streits eines abgefaßt hätte. Zumal er es zu diesem Zeitpunkt in gewisser Weise als Waffe hätte benutzen können. Es wird aber nur gesagt: „Wie der heilige Apostel Petrus alle gottfürchtige Christenn trewlich vermanet, daß sie sich also verfast macheten, daß sie alle Augenblick zugleich so von jnen erfordert wurde, yres glaubens rechenschafft geben konten, Dan deß Erbfeindes wütenn vnd tobenn wider die Christgleubigen groß jst, vnd die stunde wan wir von hinnen abgefordert vngewiß vnd gefehrlich, habenn wir vns hochstes fleisses jhe bemuhet, auch von der zeit an da wir anfenglich vermittelst gottlicher gnadenn zum Erkantnuß der warheit des heiligenn Evangelij kommen, auff daß wir vnserer Lehr halbenn also in gottlicher schrifft durch verleihung Gottes gegrundett vnd verfasset, daß wir der widersacher dester weniger zu furdtenn.“<sup>19</sup>

Obwohl der Herzog hier die ganzen Jahre, seit er zur Erkenntnis des Evangeliums kam, in Betracht zieht, nennt er anschließend als Zeugnis dafür, „daß wir keine newe Lehr, viel weniger die wider Gottlichs wort, beliebt vnd angenommen“, allein sein oben angeführtes „*Bekantnus* jn bettweiss gestellet vnd vorm jar mit diesem Titel, *Bekantnus einer Christlichen Person* . . . jm truck aussgangen.“<sup>20</sup> Die Angabe „vorm jar“ heißt also 1551 und bezieht sich auf die erwähnten beiden Druckausgaben.<sup>21</sup>

Was weiß man von seinen Vorformen? In Wolfenbüttel<sup>22</sup> liegt von Funds Hand die Abschrift eines Entwurfes Albrechts mit dem Titel „Fürstlicher Durchleuchteit gebet vmb erhaltung der Gerechtheit vnd warheit“. Schon Salig hat bemerkt, daß es sich dabei um eine nur in Kleinigkeiten von jenem 1551 gedruckten „*Bekantnus* jn bettweiss gestellet“ abweichenden Vorform handelt.<sup>23</sup> Über die näheren Umstände gibt ein ebenfalls in Funds Abschrift dabeiliegender Brief des Herzogs, datiert „hewt Don-

<sup>17</sup> HBA J. 2. Kasten 988, fol. 44 r. Bei Spitta: Bek. S. 85.

<sup>18</sup> A.a.O. fol. 44 v., f.

<sup>19</sup> A.a.O. fol. 44 r.

<sup>20</sup> A.a.O.

<sup>21</sup> S. o. Anm. 16.

<sup>22</sup> Herzogliche Bibliothek Kodex 317. 43. Th.Mscr. fol. 9 f.

<sup>23</sup> Salig op. cit. II, 989 f.

nerstags etc. 20. Augusti“, Auskunft.<sup>24</sup> Es handelt sich um „ein forme eines gebetes von der Gerechtheit“, welches Albrecht, als er zu Memel „ein zeit auffgehalten“, sich „zue einer vbung . . . vnd gleich zu einer kurtzweil . . . widerumb vbersehen, darzue gesetzt, vnd etwas erbessert“ hat. Den letzten Schliff soll es nun von Hofprediger Funck erhalten, wie auch von des Herzogs „lieben . . . gefattern“ Osiander, der damals nicht bloß als Professor primarius, sondern zugleich als „Verwalterpräsident“ des Bistums Samland fungierte. Denn es heißt im Brief des Herzogs weiter: „Weil ich dann syhe, das lewt erfunden, denen mein schlechte vnd einfeltige arbeit vnd meditirn gefallen, so schicke ich euch meine vbung zu, vnterwerffe sie meines lieben Vattern vnd gefattern des Herrn Praesidenten vnd ewerm vrtheil, dermassen, das ir darinnen erbessern vnd erklaren moget, ab vnd darzuthun, vnd obs der Herr Osiander oder ir abschreiben wollet lassen, ist mir solches nit zuwider.“ Das Abschreiben hat, wie erwähnt, Funck besorgt. Und nachdem er unter seine Abschrift den Vermerk setzte: „Donnerstag vor Bartholomei mir Johan Funck vbersendet zu abentt anno 1551“, darf man annehmen, daß er tatsächlich die Memeler Überarbeitung des Herzogs abschrieb, noch bevor er oder Osiander irgendwelche Verbesserungen daran vornahm. Wenn das stimmt, — die andere Möglichkeit ist natürlich nicht ganz ausgeschlossen, solange der eigenhändige Memeler Entwurf Albrechts, der vermißt wird, das nicht bestätigt — dann haben die beiden Hoftheologen die herzogliche Fassung ungemein schonend behandelt, wie ein Vergleich mit dem Druck von 1551 zeigt.<sup>25</sup> Unter den zahlenmäßig insgesamt 66 Abweichungen weist der Druck, mit Ausnahme einer größeren Erweiterung in dem Teil der Bitten und Fürbitten, nur zwei unerhebliche Zusätze und sonst lauter unwesentliche Änderungen auf. Was dabei von Osiander, was von Funck stammt oder gar nach deren Überprüfung von Albrecht selbst noch geändert wurde, ist mangels Unterlagen bis dato nicht auszumachen.

Weiß man aber auch etwas über die Urform dieses Gebetsbekenntnisses, das der Herzog zu Memel „widerumb“ überarbeitet hatte? Sein erwähnter Brief gibt auch darüber einigen Aufschluß. Gleich im Eingang schreibt der Herzog: „Lieber Funck getrewer Hirt, ich bin in erfahrung khummen, weil ich euch vor meinem zug gegen der Mymmel ein forme eines Gebetes von der Gerechtheit zugeschicket, vnd ewer vrtheyl vnd erbesserung gebeten, wie ir mir dann, darfur ich euch hochlichen danck, ewern dienst trewlich mitt gedeilet, das ir solches abgeschrieben, vnd euch genummen sey worden.“ Daß und auf welche Weise die Abschrift des herzoglichen Gebetes Funck abhanden kam — Albrecht, der die „ietzige wellt kennt“, vermutet offensichtlich eine antiosiandrische Praktik und Neugier dahinter — ist hier Nebensache. Wichtig ist, daß der Herzog noch

<sup>24</sup> Bei Salig a.a.O. und Spitta: Bek. S. 8 f. ist er abgedruckt.

<sup>25</sup> Bei Salig op. cit. II, 990—993 sind beide Fassungen nebeneinander abgedruckt. Spitta: Bek. S. 9 ff. bringt die Druckausgabe und in Fußnoten die Abweichungen der Vorform.

von Königsberg aus vor seinem Zug gen Memel dem Hofprediger einen ersten Entwurf seines Gebetsbekenntnisses von der Gerechtigkeit mit der Bitte um „erbesserung“ übersandt hat und sich nun für den „dienst“, den ihm Funck „trewlich mitt gedeilet“, höflich bedankt. Von dieser Urform mit den Verbesserungen Funcks hängt für die Beurteilung des ganzen herzoglichen Bekenntnisses nicht wenig ab. Denn solange sich nicht feststellen läßt, was Albrecht konzipiert, und was Funck geändert hat, steht man auch der Memeler Überarbeitung, in die der Herzog seinem erwähnten Brief zufolge ganz offensichtlich auch Funcks Korrekturen aufnahm, in quellenkritischer Beziehung hilflos gegenüber. Nicht weniger hängt man mit der Druckausgabe nach dieser Hinsicht in der Luft. Dieser Schwierigkeit und Ungewißheit kann zum Glück abgeholfen werden.

Im Blick auf die Erfassung des „Gebets weiss“ gestellten herzoglichen Bekenntnisses vermerkt Spitta als Ergebnis seiner Nachforschungen: „Sein erster Entwurf ist nicht mehr erhalten.“<sup>26</sup> Doch er liegt unter den Beständen des Königsberger Staatsarchivs im Staatlichen Archivlager zu Göttingen in einem Konvolut von meditativen Konzepten des Herzogs.<sup>27</sup> Es handelt sich um ein einziges, keinerlei Überschrift tragendes und im eingeordneten Rahmen unauffälliges Blatt, das glücklicherweise weder eine — bei Albrecht häufige — Zweitschrift, noch eine Abschrift, sondern in seiner Art insofern ein Doppeloriginal ist, als es das eigenhändige Konzept des Herzogs mit den eigenhändigen Korrekturen seines Hofpredigers enthält. Es stellt somit, wie sein Inhalt bestätigen wird, eben jene Erfassung des Gebetsbekenntnisses dar, welche Albrecht, wie aus der obigen Briefstelle ersichtlich, vor seinem Zug gen Memel im August des Jahres 1551 Funck zu einer in sein Urteil gestellten Verbesserung übersandt und von ihm nach Erledigung dieses Auftrags zurückerhalten hatte. In keiner anderen der kürzeren oder längeren Fassungen hat man die *Confessio Principis in statu nascendi* schöner vor Augen, weil hier, auf die Personen verteilt, die beiden Senfkörner vorliegen, die sich nachher zu Bäumen auswachsen und auch zusammenwachsen sollten. Demgegenüber wird die Frage bedeutungslos, ob diese Urform, die der Herzog für gut genug hielt, um sie Funck vorzulegen, zugleich ein Erstkonzept darstellt oder nicht. Denkbar wären natürlich noch weitere Rohschriften. Doch sieht der archivalische Befund eigentlich nicht danach aus.

Es ist ein mit Bleistift in neuer Zeit paginiertes gewöhnliches Kanzleipapierblatt, Größe 30,3 : 21,5 cm; oberer Rand leicht ausgefranst, am äußeren Rand unten ein durchscheinender Tintenlecks des Versos. Wasserzeichen: in parallelen Abständen längs laufendes Fadenmuster mit einem Zierkrug in der Blattmitte. Das Rektio mit einspaltigem, 27 Zeilen umfassendem Schriftspiegel von durchschnittlich 23,4 : 17,2 cm; der Rest ist Rand mit einem größeren und einem kleineren Zusatz von Funcks Hand, die außerdem mit stilistischen Korrekturen im Text auftaucht. Des Her-

<sup>26</sup> Spitta: Bek. S. 7.

<sup>27</sup> Sign. HBA. K. 1. Kasten 1037, vol. XIV, fol. 185 r+v. Siehe Tafel 5.

zogs Handschrift klar, zügig im Duktus, noch nicht seine Altershand. Die Konzipierung relativ sauber, Streichungen nur drei (eine weitere von Funck), interlineare Einfügungen vier (acht weitere von Funck), zusätzliche Emendationen außer dem Randzusatz „vnd feste purgk“ keine; eine im ganzen flüssige Feder, die man auch sonst aus den vielen Mandats-, Brief- und vor allem Gebetskonzepten des Fürsten immer wieder belegen kann. Auf dem Verso stehen die vier Schlußzeilen des Gebets und ein weiteres Fragment. Das Blatt für ein Erstkonzept zu halten, wird eben durch dieses Fragment gestützt. Es sind das fünf Zeilen von Albrechts Hand am unteren Ende seitenverkehrt geschrieben, die als Gebet von der ersten Zeile an auf die Gerechtigkeit zielen und in allen Fassungen der herzoglichen Konfession gedanklich wiederkehren. Am einfachsten erklärt sich das — sachlich aus Luther geschöpfte — Fragment, wenn man es für einen ersten Ansatz hält, der dem Herzog weniger gefiel, weshalb er kurzerhand abbrach, das Blatt kopfüber umdrehte und tapfer von neuem anfang. Daß das Verso-Fragment tatsächlich vor dem Text des Rektos niedergeschrieben wurde, erhellt aus dem Umstand, daß der Herzog den unteren Teil des Rektos wegen der durchscheinenden Tinte des Verso-Fragments nicht beschrieben hat (vgl. das Faksimile). Das Blatt ist in der üblichen Briefform gefaltet gewesen, und zwar zeigt die Doppelknickung in der Blattmitte des Versos an, daß es zweimal unterwegs war. Auch dieses kleine Merkmal bestätigt die Identität mit der von Albrecht an Funck übersandten, und von diesem retournierten Fassung. Zudem finden sich auf dem Blatt die Markierungen: +, A, B, die deutlich die Stellen anzeigen, an denen Albrecht Erweiterungen — zunächst wohl auf Zetteln — anbrachte. Datum, Über- oder Unterschrift fehlen.

Wir führen nun den Text des herzoglichen Gebetsbekenntnisses in diplomatisch getreuem Abdruck vor, und zwar der sachlichen Bedeutung wegen auch das Fragment des Versos. Beim Text des Rektos verzeichnen wir außer den biblischen Anklängen in dem Apparat der Kleinbuchstaben auch Funcks Textkorrekturen und Randzusätze. Der Strich im Text markiert das Zeilenende, der Doppelstrich das Seitenende. Wir bringen am richtigsten zuerst das Verso-Fragment <sup>27a</sup>:

„O herre ihesu christe der du alleint (bist: *getilgt*) gerecht<sup>1</sup> ich deine sunde<sup>2</sup> du aber bist / meine gerechtigkeit<sup>3</sup> warumb ich auch sicher triumfieren<sup>4</sup> kan weil meine / sunde deine gerechtigkeit nicht vntter trucken kan, Den deine gerechtigkeit, Der du der gebenedeite got<sup>5</sup> bist, wurt mich nicht sein / (noch pleiben: *getilgt*) lassen dy sunde, auch dy selbige sunde nicht lassen pleiben“.

<sup>27a</sup> Die beiden kleinen Apparate bilden hier eine einzige Anmerkung.

<sup>1</sup> Röm. 3, 26

<sup>2</sup> 2. Kor. 5, 21

<sup>3</sup> Röm. 5, 18

<sup>4</sup> Kol. 2, 15

<sup>5</sup> Lk. 1, 68

## Die ausgeführte Urform lautet:

„O lieber herre iesu chrite weil ich (vnd: *getilgt*) in deinen dot (hernach: *getilgt*) gedauffet<sup>6</sup> bin vnd auff / dich gebawet,<sup>7</sup> in dich glaub ich auch festiglich, auff dich verlasse / ich mich, das du bist mit allen deinen gutern,<sup>8</sup> vnd allen das du bist / vnd hast, alleint mein heilandt, vnd stehe auff allem dem das / du bist, vnd vermagest, weis vnd glaubs, das du der ware son / gottes<sup>9</sup> bist, warer got<sup>10</sup> vnd mensch,<sup>11</sup> vnd das dein leben grosser / ist, alls alle toede,<sup>12</sup> dein ehre<sup>13</sup> grosser, den alle schande, Dein herr/ligkeit<sup>14</sup> grosser, den alle trubseligkeit, Dein Gerechtigkeit<sup>15</sup> grosser, / den alle meine sunde,<sup>16</sup> vnd das kegen dir, der du das ware Licht<sup>17</sup> bist, / alles schwarcz<sup>a</sup> ist, kegen deiner warheit, alles dorheit,<sup>18</sup> vnd kegen / deiner gerechtigkeit, alles sunde, vnd das du alleint meine ger / echtigkeit<sup>19</sup> bist, das glaube ich, vnd bawe auff dich, der du mein / fels<sup>20</sup> vnd gruntstein<sup>21</sup> / vnd feste purgk<sup>22</sup> / bist,<sup>b</sup> mein<sup>c</sup> heilandt,<sup>d</sup> warer<sup>e</sup> son gottes, / vnd warer mensch, (vnd hast: *getilgt*) der du an dich genummen hast, das menschliche fleisch<sup>23</sup> / bist fleisch worden, von meinem fleisch, vnd bein von meinen / beinen<sup>24</sup> hast mein ganze verderbte natur, an<sup>f</sup> dich genumen<sup>h</sup> vnd dich aus gnaden domit begleitet, hinwider mich in deine / gotliche gerechtigkeit, dy du in mein fleisch gepracht, vnd mihr / aus lauter gnade<sup>25</sup> geschencket, das glaube ich festiglich, vnd dan / ke dir darfur herczlich<sup>1</sup> vnd bitte, ach herre iesu criste etc., Leite mich / aus den dot, in das Leben<sup>26</sup> das du bist,<sup>27</sup> vnd las mich deine ehre / grosser achten, den alle schande, so mihr dy welt, vnd ir furst<sup>28</sup> / auflegen kan, Erfrewe mich,<sup>29</sup> in deiner herlichkeit vnd heiligkeit, / vnd nymb von mihr alle

<sup>a</sup> Von Funck *getilgt* und „finster“ übergeschrieben.

<sup>b</sup> „vnd“ von Funck üb. d. Z. eingefügt.

<sup>c</sup> „einiger“ von Funck üb. d. Z. eingefügt.

<sup>d</sup> „der“ von Funck üb. d. Z. eingefügt.

<sup>e</sup> das Schluß-„r“ *getilgt*.

<sup>f</sup> folgt Randzusatz von Funcks Hand: „vnd dich in meine Natur, on alle Sunde eingeleibt, auff das du mich hinwider mit deiner Gotlichen Natur begnaden mochtest, nach dem Jch fleisch von deinem fleisch, vnd bein von deinem bein, durch die Tauffe vnd den glauben an dich worden (bist: *getilgt*) bin. Ja du“. Die (Unter-)Streichungen bei „vnd warer mensch“, dazu von „bist fleisch“ bis „beinen“ stammen von Funcks Hand und markieren die Worte, die er durch seinen Randzusatz ersetzt wissen möchte.

<sup>g</sup> „an“ von Funck durch „auff“ ersetzt.

<sup>h</sup> „genumen“ von Funck durch „geladen“ ersetzt.

<sup>1</sup> „B“ *getilgt*.

<sup>6</sup> Röm. 6, 3

<sup>7</sup> 1. Kor. 3, 12

<sup>8</sup> Lk. 1, 53

<sup>9</sup> Mt. 16, 16

<sup>10</sup> Joh. 17, 3

<sup>11</sup> 1. Tim. 2, 5

<sup>12</sup> 2. Tim. 1, 10

<sup>13</sup> Joh. 5, 41

<sup>14</sup> 1. Petr. 1, 21

<sup>15</sup> Röm. 5, 18

<sup>16</sup> Röm. 5, 20

<sup>17</sup> Joh. 8, 12

<sup>18</sup> 1. Kor. 1, 20

<sup>19</sup> Röm. 3, 26

<sup>20</sup> 1. Kor. 10, 4; Ps. 31, 3

<sup>21</sup> Jes. 28, 16

<sup>22</sup> Ps. 18, 3

<sup>23</sup> Röm. 8, 3

<sup>24</sup> Gen. 2, 23

<sup>25</sup> Röm. 4, 16

<sup>26</sup> 1. Joh. 3, 14

<sup>27</sup> Joh. 14, 6

<sup>28</sup> Joh. 16, 11

<sup>29</sup> Ps. 86, 4

trubsal,<sup>30</sup> vnd troste mich mit deiner gere / chtigkeit, Der du mich von sunden erloset<sup>31</sup> hast, leite mich in deinem Licht<sup>32</sup> / das du selbst bist,<sup>17</sup> domit ich von allem russe,<sup>k</sup> aller falscher Lere<sup>33</sup> behutet / in deiner weisheit erleuchdet,<sup>34</sup> vorstendig werde, dy dorheit flihe / vnd in deiner gerechtigkeit, in das Leben das du bist,<sup>27</sup> durch den / zeitlichen dot, mit freuden eingehe, Durch, vnd in dir selbst, der / du sambt dem vatter vnd heiligen geist, herrschest vnd regirest / warer got, von ewigkeit zu ewigkeit<sup>35</sup> Amen.

## II.

Die weitere Aufgabe ist nun, die Grundgedanken der Urfassung außer ihren biblischen Anklängen auf etwaige theologische Abhängigkeit zu untersuchen und vor allem die Verbindungslinien zu den späteren Stadien der herzoglichen Konfession zu ziehen, um so das Bild ihrer Entwicklung zu entrollen.

1. Fangen wir gleich mit Albrechts erstem Federansatz, dem Fragment auf dem Verso, an. Wo hat Albrecht den darin ausgedrückten zentralen theologischen Gedanken her? Aufschluß darüber gibt ein von der Rechtfertigung bzw. Gerechtigkeit handelnder Aufsatz von Albrechts Hand, der in zwei verschiedenen Fassungen vorhanden ist<sup>28</sup> und sich mit der Urform des Gebetsbekenntnisses berührt. Darin vermeldet er beiläufig, es habe „der dewer vnd heilige man martinus etzlichen leuten in dy betbucher mit eigner hant“<sup>29</sup> „in lateinische sprach“ folgende Trostworte geschrieben:

„Fidelis anime vox ad christum

Ego tuum peccatum, tu mea Iusticia, triumpho igitur securus  
Quia nec meum peccatum, obruet tuam Iusticiam,  
Nec Iusticia tua, sinet me esse, aut manere peccato  
veni benedictus deus Amen“<sup>30</sup>

Schon diese Anordnung, in der Albrecht die Eintragung wiedergibt, ist ein Hinweis darauf, daß er sie aus seinem Gebetbuch oder dem einer ihm

<sup>k</sup> „von allem russe“ von Funck getilgt und am Rand durch „fursichtiglich wandle, vnd fur“ ersetzt.

<sup>1</sup> „vnd“ von Funck darunter eingefügt.

<sup>30</sup> 2. Kor. 1, 4

<sup>32</sup> Ps. 43, 3

<sup>34</sup> Sir. 51, 27

<sup>31</sup> Ps. 130, 8

<sup>33</sup> Tit. 2, 7

<sup>35</sup> Apoc. 11, 15

Die Anklänge an Bibelstellen gehen zum Teil auf Luthers Konto, denn Albrecht hat einen Passus aus dessen Festpostille zitiert, wie wir unten nachweisen werden.

<sup>28</sup> Staatliches Archivalager-Göttingen, HBA J. 2. Kasten 980, vol. I, fol. 3—4 und 5—7.

<sup>29</sup> Fol. 4 r; fol. 7 r heißt die Parallele: „Das der dewer vnd heilige man, ia vnsser aller deuschen rechter profett martinus, filen leuten in dy petpucher vnd zum theil mit eigner hant geschrieben“.

<sup>30</sup> Fol. 7 r.

nahestehenden Person abgeschrieben haben wird. Er gibt davon — „so wenig latein ich kan“ — folgende Übersetzung: „Einer glaubigen selen schreien zu Christo. O herre chreste, Ich bin deine sunde, du hinwiderumb meine gerechtigkeit, So wurt auch deine gerechtigkeit, mich nicht lassen sein einen sunder, noch in der sunden pleiben, Du gebenedeiter Got“.

Ein Vergleich dieser Worte mit dem Verso-Fragment zeigt, daß der Herzog als ersten Federansatz seines Gebetsbekenntnisses diese Eintragung Luthers wählte. Ihr in der theologia crucis wurzelnder Grundgedanke ist, das darf man vorwegnehmend sagen, zum tragenden Element für Albrechts Verständnis des reformatorischen Evangeliums und des aus ihm geschöpften Trostes auf seiner Lebenswanderschaft geworden.

Es würde zu weit führen, alle Grundgedanken und vor allem diesen zentralen bis in die Verästelungen in den verschiedenen Fassungen der herzoglichen Konfession hier zu verfolgen. Wir begnügen uns mit schlagenden Nachweisen. Zur Erleichterung geben wir eine Übersicht mit den Fundstellen der im Fortgang zum Vergleich herangezogenen Fassungen des Bekenntnisses Albrechts, zugleich mit den Abkürzungen, derer wir uns fortan bedienen.<sup>31</sup>

Schon in die *Urform* selbst hat Albrecht diesen ersten Grundgedanken der *mirifica commutatio*, den wir der Kürze halber mit Luther als den „*fröhlichen Wechsel*“<sup>32</sup> zwischen den Gütern Christi und des Sünders bezeichnen wollen, in aufgelockerter Form eingearbeitet. So, wenn er von Christus sagt, „du bist mit allen deinen gutern . . . mein heilandt, . . .

- <sup>31</sup> *Urform* = der oben abgedruckte erste Entwurf aus HBA, K. 1. Kasten 1037, vol. XIV, fol. 185.  
 Druck 1551 = die kleinere Ausgabe (die größere ist, wie erwähnt, im Archiv nur unvollständig vorhanden) im HBA, K. 1. Kasten 1035, vol. I, fol. 30—35.  
 3. Fassung = der kürzere Entwurf von Albrechts Hand aus HBA, K. 1. Kasten 1038, vol. I, fol. 1 ff.  
 4. Fassung = der längere Entwurf von der Hand des Herzogs aus HBA, K. 1. Kasten 1038, vol. 1, fol. 18 ff.  
 5. Fassung = eine nur von Schreiberhand vorliegende geänderte Form, die auf etwa 1552 zu datieren ist, da im Eingang von dem 1551 gedruckten Bekenntnis gesagt wird, es sei „vorm Jar . . . aussgangen“. Sie liegt im HBA, K. 1. Kasten 1038, vol. II, fol. 20—33.  
 6. Fassung = eine bisher unbekannte, an anderer Stelle noch vorzuführende Form von Schreiberhand, jedoch mit zahlreichen Randzusätzen des Herzogs, datiert „Königsberg den 29. Junij. Anno Christi 1554“. Sie liegt zusammen mit noch weiteren Fassungen, die Spitta entgangen sind, im HBA, J. 2. Kasten 988 in dem Faszikel „Albrechts Glaubensbekenntnis 1554“, fol. 86—96.  
 7. Fassung = *Confessio Principis approbata*, d. i. das bisher vermißte, von Jacobus Beurlin, Rupertus Dürr und dem samländischen Bischof Joh. Aurifaber unterzeichnete und gesiegelte Original der durch Abschriften (in denen freilich die aufschlußreiche Approbationserklärung von Beurlins Hand immer fehlt) und auf ihnen fußende Nachdrucke bekannten endgültigen Fassung der Konfession. Im HBA, Sign. wie 6. Fassung fol. 1—18.

<sup>32</sup> WA 7, 25, 34.

hast mein gancze verderbte natur, an dich genomen vnd dich . . . damit begleidet, hinwider mich in deine gotliche gerechtigkeit“ aufgenommen.

Fast wörtlich kehrt im *Druck 1551*<sup>33</sup> jene Gebetbucheintragung wieder, die der Herzog im ersten Federansatz der Urform verwendet hatte: „Vnd da wir Sunder sind / da sind wir deine Sund / du aber / bis herwiderumb / vnser Gerechtigkeit / darumb wir vns auch sicher frewen mügen / vnd in dir triumphirn können / weil vnser Sünde / dein Gerechtigkeit / nicht vnter trucken mögen / dan dein Gerechtigkeit / der du der gebenedeite Gott bist / wirt vns nicht Sünder / sein / noch bleiben / lassen“.

In der 3. *Fassung*<sup>34</sup> schreibt Albrecht, „do wir durch den fal vnserer eltern, vnd also durch vnssere selbst sunde kinder des ewigen zorens worden vnd der fluch vnd dot auff vns geerbet, . . . hat sich got der himlische vatter vber vns erbarmet vnd seinen sone, aus lauter gnaden vnd ane allen vnssern verdinst in dise welt gesant das er der one sunde, vnssere swacheit vnd schult, auff sich lude, vnd fur dy selbigen, durch seine volkumene erfüllung des geseztes, fur vns genung dethe, hat er, durch sein leiden vnd sterben fur vnssere sunde kegen got . . . gehandelt, vnd vns erworben, das uns dy sunde vergeben.“ Und etwas später taucht der Gedanke in Anlehnung an Luthers Formulierung wieder auf: darum „mogen wir alle, nun vns sicher frewen, vnd kunnen in dem sone gottes . . . triumphiren, Weil vnssere sunde seine gerechtigkeit . . . nicht vntertruckten mögen. Den seine gerechtigkeit, der der gebenedeite got ist, wurt uns, dy wir an ynen glauben, nicht sunder sein noch pleiben lassen.“

Die längere 4. *Fassung*<sup>35</sup> gibt dem Gedanken die etwas verkürzte Gestalt: Christus hat „vns nicht alleint dy sunde vergeben, vnd vns mit sich selbst versonet . . . sunder wil vns auch entlich aus allem trubsal, vnd von dem dot erretten, darumb wir nun pillich in solchem erkantnus vns rumen, vnd triumphiren mügen.“ im übrigen geht sie durch den Hinweis auf Jes. 53, „dy straffe ligt auff yme, auff das wir frid hetten, . . . der herr warff vnsser aller sunde auff yn“, sowie durch die Zitierung von 1. Joh. 2,2 über die 3. *Fassung* hinaus.

In der 5. *Fassung*<sup>36</sup> wird das Zitat aus der 4. *Fassung* wörtlich wiederholt und außerdem gesagt: „Vnd bekennen hiemit fur Gott vnd allermenniglich, das wir vestiglich glauben, nachdem wir von natur sunder, vnd vns der Son Gottes Jesus Christus warer Gott vnd mensch, mit allenn seinen güttern von gott geschendctt, das wir vnserm Herren Gott . . . allein von wegenn vnser Herren Jesu Christi, so wir an Jhm glaubenn anghem vnd wollgefellig werden.“

Die 6. *Fassung* berührt diesen Grundgedanken mehrfach, wenn auch speziell auf dem „Wechsel“ kein Ton liegt. An einer Stelle heißt es: „Verwerffen hiemit in keinen weg, sondern . . . bekennens von hertzen, das

<sup>33</sup> Fol. 31. Die Umlaute von o, u etc. drucken wir ö, ü etc.

<sup>34</sup> Fol. 3 v., f. und 7 v.

<sup>35</sup> Fol. 22 v. und 26 v., f.

<sup>36</sup> Fol. 27 r. und 29 r.

Jhesus Christus . . vns durch seinen gehorsam, blut vnd tod, mit Gott versonet (an dieser Stelle hat der Herzog selbst immerhin das „fröhlich“ betont wissen wollen, denn das Exemplar von Schreiberhand weist hier von Albrechts Feder den Randzusatz auf: „vnd erworben habe das wihr vns nun frolich des getrosten mogen“) vnd also vnser ware gerechtikeit fur Gott allezeit sey vnd bleibe, vmb welcher willen wir von Gott angenommen werden, vnd im wolgefallen.“<sup>37</sup> Vorher wird gesagt: „Viel weniger vermochten wir selbs vns der Sunden, so in vnser Natur stecket, aus eignen krefften los zu machen . . vnd der ewigen straff zuentgehen. Darumb hat Gott selber . . . sich vnser angenommen, vnd seinen einigen Son zu einem Mittler verordnet, vnd vns geschenckt, das er durch sein allerheiligestes teurestes opffer vnd blutuergiessen, Gottes gerechten Zorn versönete. Auch sein ewiges vnwandelbares gesetz, dieweil es je von Menschen solte gehalten vnd erfüllet werden, volkommiglich fur vns erfüllete vnd vber dis auch die straffe des todes, die wir verdienet hatten, erliede.“<sup>38</sup>

Man sieht, daß der Grundgedanke des „fröhlichen Wechsels“ in den ausgeführteren Fassungen zu einer Beschreibung des Werkes Christi überhaupt ausgeweitet wurde. So auch in der 7. Fassung. Zuerst wird von Christi Person gehandelt, „zum andern von seinem hohen Ampt vnd vnaussprechlichen wolthatenn, In dem er die glaubigenn mit seinem Creutz vnd Todt von sunden erlöset, Gott mit Ihnen versönet, alle gnad vnd ewigs lebenn erworben hat.“<sup>39</sup> Aus dem längeren Passus heben wir nur die Stelle heraus: „Die vrsach aber, darumb die welt eines solchen Mitlers vnd Heilands . . . bedurffte, Ist furnehmlich diese, das wir durch die sunde vnd vbertretung vnserer Ersten Eltern, In Todt vnd Gotts Zorn gefallenn, vnd der Herligkeit Gotts beraubt waren, vnd vermochte keine Creatur vns aus solcher nott, Nemlich von Gotts Zornn vnd Ewigen Todt zu erlösen, vnd dagegen das Leben, die Gerechtigkeit, Herligkeit, vnd Ewige seligkeit, der wir verlustig worden waren, widerumb zuerwerben.“<sup>40</sup>

2. Den zweiten Grundgedanken der herzoglichen Konfession wollen wir mit Kierkegaard als den „unendlich qualitativen *Unterschied*“ zwischen Gott und Mensch bezeichnen.

Die *Urform* drückt ihn im Blick auf Christus mit den Worten aus, „das dein Leben grosser ist, alls alle töde, dein ehre grosser, den alle schande, Dein herrligkeit grosser, den alle trubseligkeit, Dein Gerechtigkeit grosser, den alle meine sunde, vnd das kegen dir, der du das ware licht bist, alles schwarcz ist, kegen deiner warheit, alles dorheit, vnd kegen deiner gerechtigkeit, alles sunde.“ Das ist ein zusammengezogenes Zitat aus einer Lutherpredigt.<sup>41</sup> Albrecht hat es in derselben Urform nochmals so abgewandelt:

<sup>37</sup> Fol. 94 v. Nach der Originalfoliierung 9 v.

<sup>38</sup> Fol. 88 v. Original.-Fol. 4 v.

<sup>39</sup> Fol. 12 v.

<sup>40</sup> Fol. 4 v., f.

<sup>41</sup> Es ist die am 29. Juni 1522 über Mt. 16,13 ff. gehaltene Predigt, die zunächst gesondert im Druck erschien (vgl. WA 10, III, S. CXXXVII f.) und auch in Roths Festpostille von 1527 aufgenommen wurde, aus der sich Albrecht Ex-

„leite mich aus den dot, in das leben das du bist, vnd las mich deine ehre grosser achten, den alle schande, so mihr dy welt, vnd ir furst auflegen kan . . . leite mich in deinem licht das du selbst bist, domit ich von allem russe, aller falscher lere behutet in deiner weisheit erleuchdet, vorstendig werde, dy dorheit flihe.“

Wie beim ersten Grundgedanken, so merkt man auch beim zweiten ein betontes Bestreben des Herzogs, sich an Luther anzulehnen, um sein Bekenntnis vor Angriffen zu schützen. Warum ihm das doch nicht gelang, werden wir sehen.

In den *Druck 1551* ist das Lutherzitat der Urform wörtlich aufgenommen, wobei jedoch Funcks stilistische Korrektur berücksichtigt wurde: „Vnd das gegen dir / der du allein / das ware Liecht bist / alles Finster . . . ist“,<sup>42</sup> statt des Lutherschen „schwarz“. Nachher wird nochmals darauf Bezug genommen: „vnd danken dir hertzlich / das du das Helle / Grosse / schöne Liecht / gegen welches vnser vernunft gantz dunckel / vnd Finster ist . . . jn vns angezundet hast.“<sup>43</sup> An späterer Stelle wird der Gedanke wie folgt weitergesponnen: „du sihest / wie der Fürst diser Welt / der leidige Satan / mit allem seinem anhang / diesem Liecht vnd Glauben / so sehr feind ist / vnd nicht feiret / sonder regnet / schneiet / wehet / vnd bleset allenthalben / vnd auff allen seiten zu / ob er solches Liecht . . . lesschen künde.“<sup>44</sup> Und gegen Schluß heisst es in wörtlicher Anlehnung an die Urform: „Leite vns auss dem Tod in das Leben / das du bist / vnd lass vns dein Ehr / grosser achten / dan alle schande / so vns die Welt vnd jr Fürst / mit allem seinem anhang / aufflegen kan . . . Leite vns in deinem Liecht / das du selbst bist / damit wir fur aller falschen Lehr behütet / in deiner Weissheit erleuchtet / vnd vorstendig bleiben / die thorheit fliehen.“<sup>45</sup>

Da das Bekenntnis von der 3. Fassung an nicht mehr „Gebets weiss gestellt“ ist, wurde diese Form der Bitte und Anrede an Christus weggelassen. Doch wurde der Gedanke des „Unterschieds“ in der Form des Gegensatzes von Leben und Tod, Christus und Satan beibehalten und teilweise weiterentwickelt. In der 3. Fassung wird gesagt, weil Christus „warer got ist, sind wir gewis, das ynn der dot noch dy helle mit aller irer gewalt nicht hat halten kunnen, daher sindt wir nun aus vnserer erlosung gewis vnd wissen . . . das er auch mechtig ist, vns aus dem dot

---

zerpte gemacht hat, darunter auch die obigen Zitate (vgl. HBA J. 2 Kasten 980 vol. I, fol. 3 f.), die nach WA 17, II, 450, 14 ff. lauten: „das sein leben grösser sey denn alle töde, sein eere grösser denn alle schanden, seine seligkait grösser denn alle trübseligkait, seine gerechtigkeit grösser denn alle sünde . . . Denn gegenn dem liecht ist alles schwartz, gegen der weyssheit ist alles torheit, gegen der gerechtigkeit ist alles sünd.“ Der Text mit anderer Schreibweise auch in WA 10, III, 212,23 ff.

<sup>42</sup> Fol. 32.

<sup>43</sup> Fol. 33.

<sup>44</sup> Fol. 34.

<sup>45</sup> Fol. 35.

zureyssen, vnd ewig lebendich zumachen, den er ist das leben selbst, wy wolt im den der dot schaden.“<sup>46</sup>

In der 4. *Fassung* wird zunächst Satan als Aufwiegler der Gegner des Herzogs apostrophiert: „Weil aber auch der feinde aller Gotseligkeit, vnd alles guten nicht feyret, Sunder ie clerer Got, seine ewige warheit, vnd Gerechtigkeit in christo iesu vns offenwaret, ie mehr er sich solche zuferdunkeln, zuferfehlen, vnd gar vnterzutrucken vnterwindet, vnd es leider, in diesen vnsseren landen, dermassen angefangen, vnd von dannen beynahe, durch dy gancze christenheit ausgestrewet . . .“<sup>47</sup> Danach heißt es im Blick auf Christus, der als das Leben den Tod tötet: „Nach dem nun das geseze, also durch den Herren iesum Christum erfüllet ist, . . . stunde noch da dy straff der sundē vnd das gericht Gottes, mit welchem dy gancze welt, vmb der sunden willen, zum ewigen tod verurtheilet ware. Solte vns nun hie auch geholffen werden, so muste ein stercker da sein, den dy gancze welt ist, Welcher den tod nicht alleynt lidde, Sunder den selben auch vber wunde, vnd in toddet, auff das er vns furt hin nicht mehr wurget ewiglich.“<sup>48</sup> Schließlich wird der Gedanke des Unterschieds zwischen Gott und Welt beim Leiden Christi hervorgehoben: es „kan ein itzlich vernunfttig mensch schlissen, das dises herren christi leiden, hoher mus geachtet sein, den wen sunst dy gancze welt lide. Den so fyl got grosser ist den dy gancze welt, sofyl hoher wurt auch, das leiden Christi geachtet werden.“<sup>49</sup>

In die 5. *Fassung* haben die beiden vorgenannten Zitate der 4. *Fassung* wörtlich Eingang gefunden.<sup>50</sup>

Hingegen enthalten die 6. *Fassung*<sup>51</sup> und die 7. *Fassung*<sup>52</sup> bloß noch das letzte Zitat über den „Unterschied“ beim Leiden Christi.

3. Ein weiterer Grundgedanke betrifft die christologischen Aussagen zunächst zur *Person Jesu*. Sie sind in den früheren Entwürfen knapp gehalten und wachsen in den späteren reichlich an.

In der *Urform* beschränkt sich der Herzog auf die Wendungen: „weis vnd glaubs, das du der ware son gottes bist, warer got vnd mensch . . . mein heilandt, warer son gottes, vnd warer mensch, der du an dich genumen hast, das menschliche fleisch bist fleisch worden, von meinem fleisch, vnd bein von meinen beinen, hast meine gancze verderbte natur, an dich genumen, vnd dich aus gnaden damit begleidet“.

Im *Druck 1551* heißt es in engem Anschluß an die *Urform*, jedoch in einiger Erweiterung: „stehn also / auff allem dem / das du bist / vnd vermagst / Glauben / vnd wissen / das du bist der WARE SON GOTTES / warer GOTT / vnd warer Mensch / . . . vnd einiger warer HEILand bist /

<sup>46</sup> Fol. 10 r.

<sup>47</sup> Fol. 18 v.

<sup>48</sup> Fol. 22 r., f.

<sup>49</sup> Fol. 23 r.

<sup>50</sup> Fol. 24 r., f. und 25 v.

<sup>51</sup> Fol. 90 r; Orig.-Fol. 6 r.

<sup>52</sup> Fol. 6 v.

der ware SON GOTTES / Vnd hast an dich genomen / das Menschlich Fleisch / vnd dich ja vnser Natur / on alle Sünd / mit deiner Gerechtigkeit . . . eingeleibet . . . nach dem wir Fleisch von deinem Fleisch / vnd pein / von deinen peinen . . . worden sind / Ja / du hast vnser gantz verderbte Natur auff dich geladen / vnd dich / auss gnaden / mit der selbigen / doch one Sünd / beklaidet.“<sup>53</sup>

In der 3. *Fassung* nehmen die Ausführungen zur Person Christi schon einen ziemlich breiten Raum ein. Zu Anfang spricht der Herzog zwar nur andeutungsweise von Christus, „dem waren sune gottes, in dem das leben, dem waren got, vnd warem menschen . . . vnsserm herren vnd getrewen mitler“. <sup>54</sup> In einem weiteren Abschnitt paraphrasiert er den christologischen Teil des Credo,<sup>55</sup> und zitiert in extenso den Hymnus aus Phil, 2,5 ff.<sup>56</sup> Sodann begründet er die Notwendigkeit der Gottmenschheit von der Heilswirkung her: „Den wen wir nicht gewis sein, das christus warer got ist, so kunnen wir auch nicht glauben, das er vns vom dot . . . errettet . . . Widerumb wo wir nicht gewis seyn das christus auch warer mensch sey kunnen wir abermols nicht glauben das christus das gesez, fur vns erfüllet, fur vns geliden vnd gestorben, vnd vnssere schult fur got, fur vns bezalet habe.“<sup>57</sup> Hierbei ist immerhin bezeichnend, daß das Leiden Christi nur seiner menschlichen Natur zugeteilt wird. Im folgenden merkt man, in welchem Umfang die Hoftheologen den Herzog in die christologische Problematik eingeweiht haben, wenn er schreibt: so „wir sprechen got ist mensch worden, ist es nicht zuferstehen, das sich dy gotheit, ader gotliche natur, in dy menscheit verwandelt habe, den also were er nicht got pliben, des gleichen wen wir sprechen, iesus ist warer gottes ewiger son, sol man nicht gedencken, das dy menscheit, ader menschliche natur, in dy gotheit verwandelt sey, den also were er auch nyemer ein mensch. Sunder also ist es zuferstehen, das dise beide naturen . . . in dieser ewigen person christi, also vereiniget sindt, das gleichwol got, Got, vnd mensch mensch pleibt, vnd dennoch . . . in ewigkeit nicht kunnen von einander geschiden . . . werden, wy den dy alten ein fein gleichnus . . . gefuret haben, von einem gluenden eisen . . .“<sup>58</sup>

In der 4. *Fassung* sieht sich der Herzog, neben einer Wiederholung des Vorstehenden genötigt, vor allem in der Frage, ob und wie weit die göttliche Natur gelitten hat, einen erweiternden Abschnitt hinzuzufügen. Darin sagt er, gewiß nicht ohne Beratung durch die Hoftheologen: am Kreuz „leidet nicht ein schlechter mensch, sunder der mensch der auch zugleich warer Got ist. Solches wollen wir aber nicht also verstanden haben, das christus nach seiner Gottlichen natur gestorben sey . . . Sunder gestorben sey nach seiner menschlichen natur, warhaftiglich, vnd sey begraben, dy

<sup>53</sup> Fol. 32 f.

<sup>54</sup> Fol. 1 r.

<sup>55</sup> Fol. 3 r.

<sup>56</sup> Fol. 6 v.

<sup>57</sup> Fol. 8 v.

<sup>58</sup> Fol. 10 v., f.

Gotliche natur aber, ist nicht gestorben, ist aber auch nicht von der menschlichen natur gesundert worden im leiden vnd sterben, sunder in der personlichen vereinigunge gebliben, vnd hat geruhet . . . Dyweil aber alle schmach so christo in seinem leiden bekeget sind, den ganznen Christum . . . betreffen, wurt solches leiden gros, vnd Gottes leiden, Den abschon dy Gottheit nicht stirbt, So leidet si doch dy schmach von den Juden, das sy mit der menscheit Christi wurt verlestert“<sup>59</sup>

Die 5. *Fassung* läßt diesen Abschnitt wieder fort und wiederholt<sup>60</sup> im wesentlichen die Ausführungen der 3. *Fassung*.

Dieselben bringt auch die 6. *Fassung*.<sup>61</sup> Sie erwähnt dazu auch den Terminus *Communicatio idiomatum* und deutet das Gleichnis vom glühenden Eisen in einem Zusatz aus.<sup>62</sup>

Das alles ist auch von der 7. *Fassung* übernommen worden.<sup>63</sup>

4. Beim vierten Grundgedanken geht es um das Werk Christi, genauer um die *Rechtfertigungslehre*. Hier ist die Infiltration der Auffassung Osiananders und seiner Anhänger von Interesse. Sie sollte der Grund für die Anfeindung und Ablehnung der herzoglichen Konfession werden.

Der Herzog hatte in der *Urform* zunächst in Fiduzialwendungen das Verhältnis zwischen Christus und dem Christen ausgedrückt: „O . . . herre iesu christe . . . in dich glaube ich . . . festiglich, auff dich verlasse ich mich, das du bist mit allen deinen gutern, vnd allem das du bist vnd hast, alleint mein heilandt, vnd stehe auff allem dem das du bist vnd vermagest.“ Einiges hiervon stammt wieder aus der erwähnten Lutherpredigt.<sup>64</sup> Danach hebt Albrecht an Christus hervor, „das du alleint meine gerechtigkeit bist, das glaube ich, vnd bawe auff dich . . . hast mein ganzce verderbte natur an dich genumen, . . . hinwider mich in deine gotliche gerechtigkeit, dy du in mein fleisch gepracht, vnd mir aus lauter gnade geschencket, das glaube ich festiglich.“

In dem oben erwähnten Brief<sup>65</sup> vom 20. August 1551 an Funck hatte der Herzog die Urfassung als „ein forme eines gebetes von der Gerechtigkeit“ bezeichnet. Der Begriff „Gerechtigkeit“ kommt denn auch sechsmal darin vor. Da es sich dabei um einen Lieblingsausdruck der Osiandristen handelt, wäre zu fragen, ob der Begriff, wie er in der *Urform* verwendet

<sup>59</sup> Fol. 23 r., f.

<sup>60</sup> Fol. 22 r.

<sup>61</sup> Fol. 88 r., f. Orig.-Fol. 3 r., f.

<sup>62</sup> Fol. 89 r., Orig.-Fol. 4 r.

<sup>63</sup> Fol. 2 v. ff.

<sup>64</sup> WA 17, II, 450, 12 heißt es: „das er . . . main Heylannd sey unnd mit allen seinen gütern mein ist, denn ich stehe auff allem dem, das er hat unnd vermagent“ (dasselbe mit formalen Varianten auch WA 10, III, 212, 19 ff.). Fast alle Fiduzialwendungen Albrechts gehen auf Luther zurück, und besonders auf diese Predigt. Auch die Ausdrücke „fels“ (WA 17, II, 450, 32) und „gruntstein“ (ib. Z. 3).

<sup>65</sup> Vgl. oben I, Anm. 24.

ist, einen osiandrisch gefärbten Inhalt verrät. Die Frage kann man bejahen, vor allem, wenn man auch berücksichtigt, wie der Herzog in den folgenden Fassungen den Begriff der Gerechtigkeit erklärt und auffüllt. Hat man sich hier den Blick schärfen lassen, so verrät in der Urform selbst besonders die Stelle „hinwider mich in deine gotliche gerechtigkeit, dy du in mein fleisch gepracht, vnd mihr . . . geschenket“, den osiandrischen Einschlag, so vorsichtig und fast zweideutig sie auch formuliert ist. Albrecht versteht nämlich unter der dem Menschen geschenkten Gerechtigkeit weder die Nichtanrechnung der Sünde, noch etwas von Christus am Kreuz Bewirktes, sondern etwas Gebrachtes, und zwar göttliche Natur und Wesenheit, die Christus „in mein Fleisch“ — die Inkarnation — mitbrachte, um sie dann durch das Medium des Glaubens „in mein Fleisch“ — die Rechtfertigung — zu infundieren. Wir deuten das nur zum besseren Verständnis der späteren Erweiterungen an, nicht um der theologischen Durchleuchtung willen, die nicht hierher gehört.

Dieser osiandrische Einschlag wird durch die Randkorrektur Funcks unterstützt und verstärkt. Der Hofprediger verleiht dem Gerechtigkeitsbegriff die osiandrische Eindeutigkeit, indem er für Gerechtigkeit das bei Osiander bekannte Schlagwort von der „göttlichen Natur“ einsetzt und über den Vorgang der Rechtfertigung von Christus sagt: du hast „dich in meine Natur . . . eingeleibt, auff das du mich hinwider mit deiner Gotlichen Natur begnaden mochtest“. Man hat hier, wenn man so will, zwar nicht das persönliche und geistliche, aber doch geistige Verhältnis zwischen dem Herzog und den Theologen — und das gilt nicht nur von den Hoftheologen, sondern z. B. auch von Brenz, Beurlin u.a.m. — in nuce vor Augen: die Fachleute verhelfen dem gelehrigen Herzog je länger je mehr zu begrifflicher Klarheit im Ausdruck. Die späteren Stadien der Konfession des Fürsten sind eine von der Opposition stimulierte Frucht dieser Zusammenarbeit.

Im *Druck 1551* werden die Fiduzialwendungen der Urform mit einigen Änderungen wiederholt: „verlassen vns auff dich / der du mit allen deinen gütern / vnd allem / das du bist / vnd hast / Vnser / vnser Gerechtigkeit / vnd vnser Heiland bist / vnd stehn also / auff allem dem / das du bist / vnd vermagst.“ Sodann hat der Herzog Funcks Randkorrektur mit einer Beigabe wie folgt aufgenommen: „Vnd hast an dich genomen / das Menschlich Fleisch / vnd dich in vnser Natur / on alle Sünd / mit deiner Gerechtigkeit / die du in vnser Fleisch mit dir gepracht / eingeleibet / auff das du vns herwider / mit deiner Götlichen Natur begnaden möchtest.“<sup>66</sup> Es stört Albrecht wenig, daß seine Beigabe eine Dublette darstellt. Indem er Funcks pastorale Überleitung „Ja du“, wie auch dessen stilistische Korrekturen aufnimmt, fährt er in engster Anlehnung an die Urform fort: „hast vnser gantz verderbte Natur auff dich geladen / vnd dich / auss gnaden / mit der selbigen / doch one Sünd / beklaidet / vnd vns herwiderumb / in deine Gerechtigkeit / die du in vnser Fleisch gepracht / vnd vns / aus lauter gnaden

<sup>66</sup> Fol. 32 r., f.

geschenckt / eingewickelt / das glauben wir festiglich“.<sup>67</sup> Auch die übrigen Stellen, an denen die Urform den Ausdruck Gerechtigkeit verwendet, kehren im Druck 1551 — einmal unter Hervorhebung durch Majuskeln — sinngemäß wieder. Neu hinzugekommen ist eigentlich nur die Wendung: „Vnd gib vns deine Gerechtigkeit / auff das wir auch in dir ewig gerecht bleiben.“<sup>68</sup> In dem zweiten Königsberger Druck von 1551 hat der Herzog zu Jesu „Gerechtigkeit“ die osiandrisch gemeinte Randglosse gemacht: „dy du dy ewige gerechtigkeit bist“. Funck hat sie getilgt und ersetzt durch „welche ist deine ewige Gotheit“. Desgleichen hat Albrecht an einer andern Stelle zu „deiner Gerechtigkeit“ an den Rand geschrieben: „dy du selbst bist“.<sup>69</sup>

In der 3. Fassung bringt der Herzog die „göttliche Natur“ gleich in die Anfangszeilen hinein: „Gottes vnssers vatters im himel, ewige gnade, frid, segen, vnde barmherzigkeit, in christo iesu dem waren sune gottes, in dem das leben, dem waren got, vnd waren menschen, welcher nach seiner gotlichen natur, vnssere rechte, ware, vnd ewige gerechtigkeit, weisheit, leben, vnd seligkeit ist“.<sup>70</sup> Diese Wendung, angefangen von „welcher nach seiner gotlichen natur . . .“, wird noch an drei weiteren Stellen fast wörtlich wiederholt, und dann macht der Herzog — in anfänglicher Anlehnung an den Druck 1551 — den Versuch, Osiander und Luther unter einen Hut zu bringen, indem er statuiert: Christus hat uns „seine gerechtigkeit dy er selbst ist erworben, vnd vns geschenckt als warer got vnd mensch. So wollen wir auch das in vnsserem ganzten furstendum, vnd kirchen, keine andre Gerechtigkeit gepredigt werde, wollen auch kein andre haben noch wissen, alleint Christum, welcher auch alleint selbst, die Gerechtigkeit Gottes des vatters ist, vnd dy gerechtigkeit dy alleint vor got gilt, vnd durch den glauben in christum, vns zugerechnet wy martinus spricht, dy got selbst ist.“<sup>71</sup> Hier rekurriert Albrecht auf die schon erwähnte, unter den Osiandristen beliebteste Lutherpredigt, in der Luther ihnen recht zu geben scheint, wenn er formuliert: „Gottes gerechtigkeit, wölche got selber ist.“<sup>72</sup>

In der 4. Fassung ist eingangs die „göttliche Natur“ weggeblieben. Den Grund erfährt man aus einem von Funcks Hand vorliegenden, nahezu vollständigen Exemplar<sup>73</sup> der 4. Fassung, in dem er am oberen linken Rand

<sup>67</sup> Fol. 33 r.

<sup>68</sup> Fol. 34 v.

<sup>69</sup> HBA. J. 2. Kasten 984 Stück 6, fol. 74 r., f. (vgl. oben I, Anm. 16).

<sup>70</sup> Fol. 1 r.

<sup>71</sup> Fol. 14 v., f.

<sup>72</sup> Von der 4. Fassung an taucht das von Albrecht gemeinte nachstehende Lutherzitat fast vollständig auf: „Aber wenn ich jn erwisch und auff jn bawe, so ergreyff ich sein gerechtigkeit, sein gütigkeit und alles, was seyn ist, das erhebt mich vor jm, das ich nicht zuschanden werde. Warumb kan ich nicht zuschanden werden? Denn ich bin gebawet auff Gottes gerechtigkeit, wölche got selber ist, die selbigen kan er nicht verwerffen, sonst must er sich selbs verwerffen. Das ist der ainfeltig verstandt, darvon last euch nit füren, sonst wirst du von dem felss gestossen und verdampft werden“ (WA 17, II, 450, 26 ff; ebenso 10, III, 213,4 ff.).

<sup>73</sup> Sign. s. o. I, Anm. 12.

vermerkt hat: „Den grus hab ich gern also gestellet, das man nicht bald im eingang die leut fur den Kopff stieße, Ehe denn sie der sachen etwas bericht heten.“ Es wird noch einer gesonderten Nachprüfung bedürfen, wieweit man für diese gegenüber der dritten stark erweiterten Fassung die Urheberchaft des Herzogs in Anspruch nehmen kann, wengleich auch von seiner Hand eine Niederschrift vorliegt. Immerhin sind darin alle wesentlichen Aussagen der 3. Fassung, auch diejenigen über die Gerechtigkeit und Rechtfertigung, aufgenommen.

Die 5. *Fassung* argumentiert im Rahmen des Rechtfertigungsvorgangs mit der „göttlichen Natur“ folgendermaßen: „Welche nun also Christum angezogen haben, die sind auch Im eingeleibtt vnd ein fleisch mit Ihm worden . . . Dieweil aber Christus warer Gott vnd mensch In einer person Ist, . . . so volgett vnwidersprechlich, das wer mit Christo ein fleisch Ist der wirtt auch theilhaftig der Gottlichen natur, die In Christo Ist.“<sup>74</sup> Anschließend wird vermerkt, das sei nicht zu verstehen, „als soltten wir naturliche Gotter werdenn, wie Christus ein natürlicher Gott Ist, Sonder . . . wir . . . werden . . . aus gnaden der göttlichenn natur theilhaftig.“

In der 6. *Fassung* wird von Christus gesagt: „Nach seiner Göttlichen Natur . . . ist er die ewige wesentliche Gerechtigkeit selbs, wie er auch ewige wesentliche macht, leben, weisheit, liebe vnd gutikeit ist.“<sup>75</sup> In das von einem Kanzlisten gefertigte Exemplar hat der Herzog im Anschluß an die Stelle, daß allein die, „so dem Euangelio glauben, dadurch . . . erlöst“ werden, in einiger Anlehnung an die früheren Entwürfe an den Rand geschrieben: „Christus selbst (ist) ire Ewige gerechtigkeit, weisheit, heiligkeit, herrligkeit, vnd ewiges leben, inen vom vatter geschencket aus gnaden, das sie also durch in, vnd in ym im glauben mit Got versonet vnd vereiniget, vnd gottes erben, vnd miterben christi seind, in allem dem was got des vatters ist.“<sup>76</sup>

Die 7. *Fassung*, in der die als Prüfer unterzeichneten Theologen Beurlin, Dürr und Joh. Aurifaber das osiandrische Element so gut wie ganz beseitigten, hat aus der 6. Fassung außer der allgemein gehaltenen Aussage, daß Christus nach seiner göttlichen Natur die wesentliche Gerechtigkeit, Weisheit und Liebe ist,<sup>77</sup> vor allem den Abschnitt übernommen, der in unosiandrischer Weise den Satz auslegt, daß Gott selbst bzw. Christus nach seiner göttlichen Natur unsere ewige Gerechtigkeit sei.<sup>78</sup>

Ohne die Dinge im einzelnen noch weiter vorzuführen, sei zum Abschluß erwähnt, daß auch die restlichen, unauffälligeren Aussagen der Urform in die andern Entwürfe aufgenommen wurden. So ist etwa die auf die *Heiligung* zielende Bitte der Urform: „Erfrewe mich, in deiner herlichkeit vnd heiligkeit . . . Der du mich von sunden erloset hast, leite mich in

<sup>74</sup> Fol. 28 r., f.

<sup>75</sup> Fol. 87 v. — Orig.-Fol. 2 v.

<sup>76</sup> Fol. 91 v. — Orig.-Fol. 6 v.

<sup>77</sup> Fol. 3 r.

<sup>78</sup> Fol. 12 v., f.

deinem licht, . . . damit ich . . . in deiner weisheit erleuchtet, verständig werde“, in den späteren Fassungen nach und nach zu langen Erörterungen angewachsen.<sup>79</sup> Auch die beiden Stellen der Urform, die sich auf die *Taufe* beziehen und sich auf die Hand Albrechts („weil ich in deinen dot gedauffet“) und Funcks („nach dem Ich . . . bein von deinem bein, durch die Tauffe vnd den glauben an dich worden bin“) verteilen, kehren in allen Entwürfen, teilweise erweitert wieder.<sup>80</sup> Endlich fehlt auch die *eschatologische* Wendung der Urform: „vnd in deiner gerechtigkeit, in das leben das du bist, durch den zeitlichen dot, mit freuden eingehe“, in den andern Fassungen nicht.<sup>81</sup>

Die obigen Ausführungen mögen genügen, um zu zeigen, was an dieser Stelle gezeigt werden sollte:

1. daß das aufgefundene Manuskript des Herzogs tatsächlich die Urfassung seiner Konfession darstellt;
2. daß, nachdem diese Urform in die späteren Fassungen vollständig eingegangen ist, die um ihre Formulierungen kreisenden Gedanken die gesicherte quellenkritische Basis und damit einen unbezweifelbaren Grundstock des Anteils ausmachen, den der Herzog zu „seinem“ Bekenntnis selbst beigesteuert hat.

<sup>79</sup> Vgl. Druck 1551 fol. 33 v. und 34 v. — 3. Fassung fol. 5 r., f. und 9 r. — 4. Fassung fol. 22 v. und 25 r. — 5. Fassung fol. 25 r. und 27 r., f. — 6. Fassung fol. 92 v. und 93 v. — 7. Fassung fol. 9 r., f., 11 r., f. und 14 r., f.

<sup>80</sup> Vgl. Druck 1551 fol. 31 v. — 3. Fassung fol. 5 r. und 7 v. — 4. Fassung fol. 26 r. und 33 r. — 5. Fassung fol. 26 v. und 28 r. — 6. Fassung fol. 92 v. — 7. Fassung fol. 8 v.

<sup>81</sup> Vgl. Druck 1551 fol. 35 v. — 4. Fassung fol. 24 v. und 33 r. — 5. Fassung fol. 26 v. und 32 v. — 6. Fassung fol. 92 v. — 7. Fassung fol. 8 v.

# M I S C E L L E

## Yale and German Theology in the middle of the nineteenth century

By Roland H. Bainton \*

Contact with Germany in the American colonies of the eighteenth century was confined largely to Pennsylvania since the Quakers there offered an asylum to Mennonites, Schwenkfelders, Brethren and Herrnhuters. New England was in touch rather with old England. A New Englander, writing in 1869, declared that the previous quarter of a century had registered an astounding change. Prior to 1840 German was less known in Boston than Greek. Even the most select schools for youths and maidens neglected it. But now, said he, German is taught all the way from Boston to Omaha. Some educators are saying that it is worth more than Greek or Latin and some, indeed, that it exceeds both of them put together. The Ph. D. degree is no longer the mark of the German exile. The change, said this author, was occasioned in part by a great wave of German immigration. Milwaukee was more German than American, and St. Louis savored of the Rhineland. The passage of these immigrants to the Middle West might have aroused the East to an interest in the literature and scholarly treasures of Germany.<sup>1</sup>

As a matter of fact, New England had already been aroused to a degree even earlier. The first center naturally was Boston, because Boston was close to Harvard, the first American university, and was also a thriving port open to influences from across the sea. In the teens of the nineteenth century George Hedge spent four years studying in Germany before completing his course at Harvard. It was he who furnished the translation of Luther's *Ein feste Burg* now current among our churches.<sup>2</sup> Yale's earliest contact with Germany began rather by way of books than of boats. Josiah Willard Gibbs, Professor of Sacred

\* To Prof. Hermann Doerries, who always places himself so unreservedly at the service of foreign visitors, this little sketch of American-German relations among theologians of a century past is presented as a token of heartfelt esteem.

<sup>1</sup> Charles H. Brigham, "On the study of German in America", *Christian Examiner*, N.S. VIII (1869), 1—20.

<sup>2</sup> Sydney E. Ahlstrom in *The Harvard Divinity School* ed. G. H. Williams (Boston, 1954), p. 136.

Languages in the Yale Divinity School, found that his philological studies could not be pursued apart from the German literature. He mastered the tongue and in 1827 published in London *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament . . . From the German Works of Gesenius*. A pupil of Gibbs and later his successor, George E. Day, traveled to Germany and in 1844, writing to his professor from Tübingen, gave an account of an interview with Ewald, lately dismissed from Göttingen by a reactionary prince:

"[Ewald] is a robust man with a large head, over which his long hair evenly parted in the middle, falls in rather a careless manner . . . His age, as he told me of his own accord, is forty, and no one, to look at him, would ever dream that he had been such a hard student as his works indicate. He showed me the sheets of the fifth edition of the Hebrew grammar which is just ready for the binder . . . You would have laughed, I know, to have heard our conversation. Sometimes it was in German, sometimes in English, which Professor Ewald speaks in a broken manner, and sometimes in a jumble of both.

"It is evident that he deeply feels his banishment from Göttingen . . . At the commencement of the conversation he was inclined to take strong ground against the divisions into denominations abounding in the United States . . . But when I explained to him . . . the perfect freedom of our churches and the manner in which this freedom regulated and restrained its own evils, it was evident that his sympathies were on our side . . . He frankly told me at the outset that with Tholuck and Hengstenberg . . . he had no sympathy. 'With Tholuck,' said he, putting his thumb on the end of his little finger, 'I do not agree so much as this.' As he went on to explain his views, I could easily believe him. 'My present effort,' said he, 'is to gain a perfect comprehension of that in which the religious life of the Hebrews consisted, and the conclusion to which I have come is that we must all be prophets and apostles.'"

Day went on to say that Ewald defended contemporary inspiration as of the same quality as that of the Biblical writers and in both instances as not infallible. Day asked what philosophy was uppermost. "None," was the answer. Hegelianism is on the decline. "You Americans," said he, "think that because we are ever changing . . . we make no real progress. Rest assured, it is a mistake. Work has been done which can never be overthrown. Christianity has been placed on higher ground, and in twenty years it will be completed and scientific theology forever after go hand in hand with the Scriptures." Do you not agree with me," commented Day, "that these are dreams in Germany as in America?"

Ewald had been disturbed by reading about "an American clergyman named Edwards, who was deposed from the ministry lately by an ecclesiastical council for preaching against some immoralities among his people. The story was so improbable that I inquired into it more particularly and found that he had got hold of the troubles and dismissal of President Edwards!!" [a hundred years earlier].<sup>3</sup>

In the very same year in which this letter was written a German Swiss immigrant to the United States commenced his career in the field of theological education in this country. Philip Schaff, more than any other, was to be a

<sup>3</sup> Manuscript, Sterling Library Yale University.

purveyor of German theological scholarship. He had studied at Tübingen under Ferdinand Christian Baur, at Halle under Tholuck and at Berlin under Neander.

In 1857 Schaff published in Edinburgh a book entitled *Germany, Its Universities, Theology and Religion*. The work was reviewed by a Yale man, Noah Porter, Professor of Philosophy and later to be President of the College. The review discloses the enthusiasm for Germany among American students even before the appearance of Schaff's book. The impulse to study there, said Porter, had gained strength for the past ten years in geometrical ratio and was becoming almost a furor. Let it continue, said he. One reason for going is to learn the language, which does not mean that English should be embellished with phrases as cumbersome as Teutonic dressing gowns. But the German language must be learned in order that the Germans may be studied at first hand. They are less dangerous in that way. The second-hand Germanizing taken from Emerson and Carlyle is more pernicious than a direct contact with a man like Neander. But is not their philosophy a congregation of pestilent vapors? To be sure, their heads are sometimes in the clouds, but that is because they attempt to scale such elevated peaks. Of course, the Tübingen School has generated a portentous smog from a very small fire. Yet we cannot leave German speculation alone. It has fascinated too many minds. Apart from ideas, one can learn from the Germans habits of solid, exhaustive study. They despise laziness and revere labor. With them enthusiasm for study is a passion. And do not refuse to profit from their sermons because of the candles on the altars.<sup>4</sup>

One of the students swelling the flow to Germany in the decade which Porter reviewed was George Park Fisher, later to be the distinguished Professor of Church History in the Yale Divinity School. We have his diary for the years 1852 to 53 while he was a student under the theological faculty at Halle. Why he went to Halle, he does not tell, but one may surmise that his reasons were not too different from those of another American student twenty years later, Francis G. Peabody. He was repelled alike by the arid rationalism of Heidelberg and the rabid orthodoxy of Leipzig and turned rather to the median position of Halle. The great figure there was Friedrich August Gottreu Tholuck. Peabody, when he knocked at the door of this professor, was still smarting from chagrin because of his encounter with the rector of the university, who asked about his father. The young American meant to answer *Er lebt nicht mehr*; instead he replied *Er lebt noch nicht*. Another rebuff was in store when he asked the maid for Professor Tholuck, and she gave him to understand that he should have said *Oberconsistorialrat*. What was his relief when a gentle little man greeted him cordially in perfect English! Tholuck, said Peabody, was not the most outstanding preacher in Germany nor the most distinguished scholar. "He was preeminent as a saint."<sup>5</sup>

This was the man into whose circle Fisher was to be received, but let him unfold the story for himself through the pages of his diary for the years 1852 and 1853. In the month of June he landed at Bremen and disembarked on a Sunday to the disquiet of his conscience. His eye was at once caught by the flower pots in the windows of the meanest cottages. For some time he ate bread and milk from a soup plate because he did not know the word for bowl. Calling on the American consul, he was amazed to find him marrying couples who had lived together for years and had as many as eight children but had never been

<sup>4</sup> *The New Englander*, 1 (Nov., 1857), p. 83.

<sup>5</sup> Francis G. Peabody, *Reminiscences of Present Day Saints* (Boston, 1927), 79-84.

able to afford the luxury of the law. Before migrating to America, they were required to fulfill the formalities. The Dom at Bremen had four pastors — one Rationalist, one Evangelical, and one in between, etc. "They are on good terms with each other and preach by turns."

Arriving on the nineteenth of June at Halle, he visited the famous orphanage founded by Francke. Dropped into a bookstore. "Saw there a part of Neander's library which is in process of being sent to the University of Rochester . . . Took lodgings with a Frau and a Fräulein. The latter spoke English well. The Germans expect to find Americans either black or copper. When a Professor from Mercersburg, Pennsylvania, preached in Berlin, a tailor . . . exclaimed, . . . 'Another cheat! He is not an American! He is white!'"

Professor Roediger is teaching that the speech of Elihu in the book of Job is not genuine because "it anticipates the speech of Jehovah and breaks the unity of the book. But how does he know Job was made according to his laws of unity, any more than the plays of Shakespeare?"

The following entrees culled from the diary are given in the original order: "June 21st, Went to . . . church . . . Listened but did not understand the sermon. The congregation was not large — the majority were females . . . The persons present appeared devout and the preacher earnest — though the Lutheran service appears to me to be but a poor imitation of the Romish . . .

"I went to tea at Professor Tholuck's . . . He was affable and his lady very social and kind . . . Spoke of Coleridge and of his beneficent influence in stirring up young minds . . . With Mrs. Tholuck I talked of Mrs. Stowe's book [*Uncle Tom's Cabin*] — of slavery in America, etc. She speaks the English well.

"June 26th, Hupfeld, who is lecturing on Jewish history, holds that the history in Joshua, etc. was written at a late period — its basis being true, but its details poetical and often irreconcilable with each other . . .

"June 27th, A sunny day. As I am writing, a woman is at work with a hoe in the garden . . . It is said that a man and woman may often be seen together in the field, the woman digging the holes, while the man drops in the potatoes . . . Yesterday I had my head shaved and am crowned with a wig — an inconvenience greater than I ever intend again to submit to, merely for the sake of beauty . . . My shoemaker and tailor send their bills to 'the High-born Mr. Fisher' German manners!

"June 28th, Last evening talked with the Fräulein of German customs . . . I have been to the Dom Church to hear Professor Erdmann . . . — the singing by the congregation very impressive — the preacher is the Prof. ord. of Philosophy . . . His enunciation was very distinct, so that I could hear all the German, but was able to translate not many sentences. From others, however, I derived a synopsis of the sermon. His introduction was a vindication of the necessity of Philosophy . . . on the part of theological students . . . In his sermon he combatted the notion that we *must* sin, as an introduction to a higher development — saying that we were not commanded to enter the *Red Sea* in order to gain the promised land, but we are already *in* the Red Sea, and the word to us is *Heraus!* (out) . . .

"Tholuck's manner in the pulpit is enthusiastic (in the good sense of the word) and at the same time dignified" . . . I am told there is "a party of students who 'swear by Tholuck . . . I have heard Rödiger on the passage in Job 'I know that my Redeemer liveth, etc.' His idea of it is — 'I know that my *Vindicator* liveth!'"

"This evening I have been walking with Fräulein in the garden. It is a splendid evening. It is quite light here, these evenings, until 9½ o'clock.

"July 2d, Today . . . I walked from 11 to 1 o'clock with Tholuck. After some pleasant commonplaces he began on the subject of which I had spoken to him — the state of theological parties in Germany — there are 4 principle parties: 1st, the Symbolic Orthodox who hold that the symbols still express the exact truth and allow no progress, except in forms of statement. Hengstenberg is now of this school, also Guericke. (2) The Liberal Orthodox, who hold to a progress in theology, that the symbols do not express the exact truth; they go back to the Bible for instruction: Neander, Müller, Tholuck, Moll, Herzog are of this class. (3) The Rationalists who hold that all religion is but the development of reason — that the Apostles and Christ thought themselves inspired, but mistook their own thoughts for inspiration. (4) The Pantheistic or Progressive Rationalists . . . To the 3d belongs the University of Giessen . . .

"Tholuck's own idea of reason in relation to faith is — that the reason of the unregenerate is an unsafe and blind guide and that the heart must be regenerated that one may be led to a full knowledge of the truth . . .

"[Walked with] a bright, intelligent youth . . . who asked me . . . if the Americans are not heathens — or how many heathens there are in Massachusetts . . .

"July 4th, [Discussed] — Is Samuel I fragmentary? Dined with the Fräulein and some friends from the country — good time — began a letter to sister.

"July 8th, Yesterday went to Leipzig . . . Called on Dr. Fluegel . . . Showed me his dictionary, which is in the course of preparation.

"[With another student] walked with Professor Hupfeld. Walked several miles and stopped at a garden where the Prof. treated us to beer and cigars. We asked him about his view of the inspiration of the Old Testament. He said that he objected to the term *inspiration* as mechanical. The whole nation were elevated by Providence and led to the possession of great religious ideas . . . They are not infallible and are sometimes inconsistent . . .

"July 14th, Tholuck spoke of his unwillingness to remain during the evening at Giebenstein, saying 'A learned man who has a book to write before he dies cannot lose minutes.' . . . '*Leben Sie recht wohl, mein lieber Herr Fisher.*'

"July 15th, Last evening drank tea at Professor Leo's. Pleasant garden. Prof's remark — 'We will speak *Lateinische* . . .'

"July 25th, Last evening . . . Mrs. Tholuck had *Uncle Tom's Cabin* in her hand . . . She read it until after dark, and although the Prof. scolded that she was so long engaged upon it, for fear it would hurt her eyes, she heard him and then read on . . .

"July 29th, Mueller, the other day in his lectures on Ethics condemned the American Temperance laws as likely to lead to a reaction . . .

"August 4th, Monday I called upon Ulrici . . . He says that Hegelianism is fast going down in Germany . . . Also that the interest in philosophical studies is declining . . . Thought it not improbable that Philosophy might emigrate to America.

"August 18th, 1852. Today I returned from Dresden . . . Was saddened to learn of the death of Fräulein. She was somewhat unwell when I left, but able to come out of her room and bid me adieu; but, alas, how little did I think it was the *last* adieu in this world . . . God only knows when I shall be called . . . I also received . . . the cheering intelligence that my mother and sister are well. May God keep them and love them! And may he keep me, not only in life, but

in purity of heart and holiness of walk and conversation. May I be like Jesus, and through his Grace, be humble, prayerful, sober-minded, industrious, reverent and anxious to do good, and finally may I be prepared for the rest which remains for those who love our Lord!

"August 21st, Anecdote of Schleiermacher — Some one spoke to him of the great audiences of literati, ladies and officers, etc. which listened to his sermons — yes, he said . . . 'The students come to hear the sermon — the ladies to see the students — and the officers to see the ladies.'

"August 25th, I called on Dr. Robinson. [He thought] Tholuck had passed his day. Miss R. is intellectual and agreeable, but *very* plain. The mother is plain enough also, in the face, but *good* . . .

"October 10th, Afternoon with Leo . . . He said the American people are not *ruhig* enough for a *wissenschaftlich* life.

"October 11th, Fabyan called. He wished to ask me what 'a Revival of Religion' is! He had . . . an American newspaper giving an account of the Revival in Brown University in 1846—7! . . .

"November 24th, Went to Leipzig to have a tooth extracted . . . Dr. Weissenborn — his German friendliness is very flattering. He says 'I shall learn the English . . . merely and solely to read your essays which may appear in *The Bibliotheca Sacra* . . .'

"December 4th, Weissenborn . . . asked me if I wanted to take back a German wife. 'Oh yes' — he spoke of several of his acquaintances, of one who is determined never to marry, unless she marries an Englishman or an American, but she has a stiff *Bein!* alas! — then another who is the best among all his acquaintances who are '*heiraths-lustig*' — at this expression . . . his wife remonstrated. He described the lameness in Latin.

"December 6th, 1852, Yesterday, Sunday, heard Ahrendts in the N. W. *Kirche* . . . Spoke of the heathenism of the last century and of some Christians who still cling to Goethe and Schiller . . .

"December 8th, Long walk with Tholuck. He was especially talkative and agreeable — began by asking what was the most difficult Christian virtue to practise, which he thought to be *demuth*, humility . . . Spoke of Schleiermacher — of his commanding person, of his eyes — 'before which one would fear' — of his habit of '*ausspannung*' (unbending) himself in society and talking of general subjects; would turn to a Piano in a little party and play a march, and one would sometimes see tears in his eyes. He mentioned Strauss' remark on Schleiermacher — 'he pulverized Spinozism and Christianity so finely and mixed them so closely, that it requires a sharp eye to distinguish them.' Tholuck then spoke with admiration of Schleiermacher's studying of Jesus Christ and his doctrine, with his family — The impression of Schleiermacher on him was different than that of Hegel. Hegel was clumsy in appearance, speech, walk and manner — But he had, nevertheless, a sort of religious feeling — the feeling that he was the organ of the *Weltgeist* . . . He was always pleased to hear the Gospel preached . . . When Tholuck was called from Berlin to Halle, he passed an evening with Hegel, just before he was to leave — Hegel touched glasses with him and said, '*Pereat das hallische Rationalismus*' — Hegel encouraged his wife to go to Pastor Gessner with her children, etc. She once asked him to pray in his family. 'My prayer,' he replied, 'is Logic.' . . . Göthe, says Tholuck, was a man of the world. Faust contains deep truth — but Shakespeare is a hundredfold greater than Göthe . . . Tholuck said there is a revival in Brunswick, one of the two chief seats of Rationalism. Weimar is the other . . .

"December 12, Friday evening, I spent with Professor Müller . . . We talked of the Catholic Church — which . . . is now very active in Germany, and constitutes our greatest danger for the future — of the question whether the Catholic Church discourages or fosters Revolutions — He inquired as to our sects in Massachusetts — said that Hase, who denied the '*Gottheit des Christus*' were hardly *christlich* . . . I told them of the Women's Rights Convention — at which they were much amused.

"December 17th, I spoke with young Licentiat Müller on Christmas . . . The Germans generally felt the utmost astonishment that we have no Christian year and no Christmas in our church . . .

"January 3d, 1853 . . . I called on Rödiger . . . Spoke of the gratification which he once had in celebrating Christmas Eve with guests, when his '*Selige Frau*' was alive — how once their tree was surmounted with the stars of the American banner — his description of their mode of celebrating Christmas — sending packages one after another into the room, with verses or some joke on the envelope . . .

"January 5th, On Monday, I called on Müller . . . Strauss now lives in Weimar, has given up Theology and will write a life of Göthe. Schleiermacher's '*Glaubenslehre*', said the Professor, is the most important of the new books in the *Dogmatik* . . .

"January 9th . . . had a walk with Tholuck. He spoke of . . . Chalmers' enthusiasm and of his expressing a determination to read Strauss, as Tholuck assured him that Strauss' book contained new historical material on Christianity. 'I will get it tomorrow,' said Chalmers . . . We spoke of prison discipline. Elizabeth Fry did not please him . . . She paid too much attention to the nobility and royal family — meeting in Berlin. Her wish to appoint a Quaker meeting for the next day. Tholuck's refusal to give the notice — he felt that it did not become a *Consistorialrat* to give such a notice for a Quaker meeting . . . With respect to Scotland . . . it is no use — Scotland will not change — will have everything as it was in the days of John Knox . . . Tholuck's speaking of travelling in Switzerland. He would gladly spend his old age there. But there would be a difficulty in carrying his library over the mountains . . .

"I had a talk with Stämer on Baur and his school. The students in Tübingen do not generally follow Baur . . .

"February 1st, Weissenborn told me much of Gesenius. Tholuck was, when younger, much more of a Pietist than afterward, and he and Gesenius were cool toward each other. At last, however, they were not unfriendly . . .

"February 21st, Walked with Tholuck . . . Spoke of mystics and mysticism; of the want of it in America — of the Americans' curiosity to see great men . . .

"March 29th, I had a talk with Madame Müller, her husband and family . . . I told them of the cost of travelling to America. 'Herr Gott' — 'Herr Jesu'!

"March 31st, Called on Tholuck . . . He wrote my note of introduction which is a very warm commendation. Then he says, 'Do not let your *deutsches Wissen* make you *hochmütig* . . . with *inniger Liebe, ich scheid von ihnen und wünsche ihnen*, etc. etc. Then called upon Mrs. Tholuck, her beautiful manners. I told her that I should tell my mother how kind she had been to me, etc. Goodbye!"<sup>6</sup>

These Yale men, on their return to Germany, formed, together with some students who had acquired the language from reading, a club with the imposing title *Kaiserthum von Hohenzollern-Etwas*. The association was apparently a

<sup>6</sup> Manuscript, Divinity School Library, Yale University.

pure diversion. The members were decorated with pretentious titles poking genial fun alike at their German teachers and at themselves. Here is the title of George Park Fisher. (The inclusion of Wrentham is a reference to his birthplace, a town of that name in Massachusetts): Seine Durchleuchtigste Kaiserliche Königliche Apostolische Resplendent-Majestät, Georgius Parkus der 57ste, Kaiser von Hohenzollern-Etwas; König von Anhalt-Nichts, von Mühlhäuser, von Nachweisung; Erzherzog von Wrentham; Fürst von Tapferkeit; Unüberwindlicher Verteidiger der Freiheit des deutschen Bundes; und so weiter. Wohlgeboren. So! Ei! Was!!

A newspaper was conducted by the group in manuscript. One of the redactors was Timothy Dwight, later President of Yale, who had studied at Bonn and Berlin from 1856 to 1858. The paper included a summary of world events. Under Germany there is this entry for February 1, 1860. "In der heutigen Sitzung des Abgeordnetenhauses, in welcher das gesammte Staatsministerium anwesend war, machte der Minister der auswärtigen Angelegenheiten der zungendnacherische Winkeladvocat, Heinrich Taylor von Blake, folgende Mittheilung:

"Meine Herren! In dem Augenblick, in welchem die hohenzollern-etwas'eshe Landesvertretung sich versammelt, um ihre Arbeiten, nach kurzer Unterbrechung, wieder aufzunehmen, gehen in der Ferne verhängnisvolle Ereignisse vor sich. Der Kaiser Napoleon von Frankreich hat einen eigenhändig geschriebenen Brief an den Papst geschickt, worin er sagt daß *etwas* ein 'fait accompli' ist. Was für ein Etwas dieses Etwas sein kann ist uns bis jetzt unbekannt, weil die Telegraphischen-Depeschen aus Rom vom ersten Februar noch nicht angekommen sind."

Under the United States there is this entry. The reference is to the Reverend Joel Hawes of the Congregational Church in Hartford, Connecticut. "Am letzten Sonntag hielt der vortreffliche Prediger, Herr Dr. Joel Hawes, eine Rede über das Tabakwesen in Neuhamfen [New Haven], einer kleinen Stadt in Connecticut, welchs ungefähr 15 deutsche Meilen von New York liegt. Derselbe glaubt dass die Menschen gar keinen Tabak brauchen sollten, und seine Gründe sind vier: erstens, das Tabakrauchen u.s.w. ist denjenigen Personen, welche es nicht lieb haben, unangenehm, — zweitens, es kostet viel Geld, — drittens, ein gewisser Herr Theophilus Parsons, aus Boston, Massachusetts, starb in seiner Jugendblüthe, d. h. als er nur drei und sechzig Jahre alt war — bloss desswegen weil er drei hundert Cigarren am Anfang eines Monats und keine einzige am Ende desselben Monats in seinem Koffer hatte, — und viertens, der Doctor selbst bemerkte, als er 1844 in Constantinopel war, daß die Turken die Gewohnheit viel zu rauchen aber nicht viel zu denken hatten. Es thut mir wirklich leid — denn der Doctor ist auch bei Ihnen in Hohenzollern-Etwas sehr wohl bekannt — Ihnen folgendes sagen zu müssen. Am Ende seiner Vorlesung oder nach derselben deutete der Doctor an, daß er sehr wahrscheinlich nur kurze Zeit noch zu leben hätte. Diess aber hat er schon einmal in Hartford gesagt und wir hoffen desshalb, er wird so lange im Leben bleiben dass er es noch einmal in Neuhamfen sagen kann."

The concluding notice under the United States is this: "Neu York 1. Jan. [1861] Nachmittags. Die Vereinigten-Staaten hangen noch zusammen und bleiben gesund." <sup>7</sup>

The Civil War and the disruption of the Union were to occur on the 12th of April.

Despite all this persiflage these Americans were devoting their lives to the cultivation and dissemination of that scholarship which they had acquired in Germany. Noah Porter translated Kuno Fischer's *History of Modern Philo-*

<sup>7</sup> Manuscript, Memorabilia Room, Sterling Library, Yale University.

sophy (1887) and made additions to the translation of Ueberweg's *History of Philosophy* (1892). It is interesting also that Porter's own epistemology was the subject of a German dissertation by W. B. Judd, *Noah Porter's Erkenntnislehre* (Jena, 1897). George Edward Day revised the translation of Gustav Friedrich Oehler, *Theology of the Old Testament* (1883) and translated J. J. van Oosterzee, *The Epistle of Paul to Titus, from the German* (1869). Timothy Dwight wrote prefaces and supplementary notes to several volumes of Heinrich A. W. Meyer's Biblical commentaries, and George Park Fisher, if he did not translate, yet devoted his entire career to the exemplification of that *deutsches Wissen* which Tholuck hoped would not make him too *hochmütig*.

What these American students carried away from their years in Germany is nostalgically described by Newman Smyth, pastor of Center Church in New Haven and for many years member of the Yale Corporation.

"The memory of Tholuck," he wrote, "is like a benediction. He was one of the most learned, acutely critical, comprehensively informed, and at the same time the simplest and most spiritual of the evangelical teachers and preachers in Germany. To those students who came under his personal influence he gave himself freely, fully, with a childlike simplicity in his impartation of his learning such as I have hardly known in any one else. In his preaching he was the simple evangelist, but his was the simplicity of wisdom, and when he preached the students flocked to hear him. In his personal conversations with students whom he took under his special guidance, he was the keen questioner and a most stimulating conversationalist. He would be sure to send one back to his studies with a fresh eagerness in the pursuit of truth. And his humility was deep as his faith was high and his knowledge comprehensive. It was a favorite habit of his to ask some student to take his customary walk with him, and suddenly, in the midst perhaps of ordinary conversation, to surprise him with some difficult philosophical or other question. Afterward the student could guess at the professor's estimate of his reply by whether or not he soon received another invitation to walk with him. I think that this was perhaps a deliberate method of his in picking out men to whom he might devote himself, and whom he might train for the future work of evangelical thought and life for Germany. There were many anecdotes of such questionings in these walks with Tholuck. Once, I was told, he suddenly stopped, as was his wont, and threw this question out at the student walking with him: 'Why did not the Almighty strike the devil dead?' The youth immediately replied: 'Because, I suppose, he wanted to see how the creature would develop.'

"Tholuck took always a special interest in the American students who came to Halle . . . A Christmas eve in his study, where he had gathered the little company of us American students, remains to this day one of the happiest recollections of a lifetime. Never before or since have I so felt the simplicity of true wisdom. He spoke so simply that a little child might have understood every word he said, and yet we knew and felt that behind it all was the knowledge of a great scholar. And the unconscious humility of it! He was talking to us students, and yet he spoke as a little child. So I think Jesus must often have taught his disciples. Tholuck said to us then: 'I have but one passion; it is Christ, only Christ!' He gave to each of us some simple Christmas gift, and then sent us away with his blessing."<sup>8</sup>

<sup>8</sup> *Recollections and Reflections* (New York, 1926), pp. 89-90.

# Literarische Berichte und Anzeigen

## Allgemeines

Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954 (= Beihefte zur Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. 21.) Berlin (Töpelmann) 1954. (VI), 304 S., 1 Abb. DM 30.—.

Wären doch alle Festschriften so sinnvoll, gehaltvoll und erfreulich wie diese, die Walther Eltester zu Rudolf Bultmanns siebzigsten Geburtstag herausgebracht hat! Unter den sechsundzwanzig Beiträgen von Fachgenossen und Schülern befindet sich kaum eine der an solcher Stelle üblichen Niete. Der ganze Band wirkt wie ein stattlicher Jahrgang der ZNW und ist in seinem nüchternen, sachlichen und ernststen Charakter eine angemessene und würdige Ehrung des großen theologischen Gelehrten. Im folgenden sollen alle Beiträge der Reihe nach genannt, aber nur die den Kirchenhistoriker stärker angehenden etwas näher gekennzeichnet werden.

1. Zur Methode der neutestamentlichen Arbeit: N. A. Dahl, „Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt“ stellt christologische Schemata in den neutestamentlichen Briefen zusammen, von denen man annehmen darf, daß sie ihren ursprünglichen „Sitz im Leben“ innerhalb der Gemeindepredigt gehabt haben. Der Unterschied zwischen dem gepredigten und dem brieflichen Wort dürfte nach Meinung des Verf.s „kaum allzu groß gewesen sein“. Beherzigenswert ist jedenfalls die zeitgemäße Mahnung, es sei auch im gehobenen Stil feierlicher Aussagen „nicht alles kerygmatisch, nicht alles liturgisch, und nicht überall darf man von Glaubensbekenntnissen reden“. Stärker grundsätzlich und wissenschaftsgeschichtlich orientiert sind die Beiträge von T. W. Manson, „Preaching and Exegesis“, Paul S. Minear, „Christian Eschatology and Historical Methodology“ und Amos N. Wilder, „Biblical Hermeneutic and American Scholarship“.

2. Zur Vorgeschichte und Umwelt des N. T.s: Oscar Cullmann, „Die entdeckten Qumrantexte und das Judentum der Pseudoklementinen“ sieht in den (essenischen) Höhlentexten mit Recht eine Bestätigung seiner schon früher verfochtenen These über die geistesgeschichtliche Stellung der Pseudoklementinen. Er weist die durchgängige Verwandtschaft nach, die sich in den jüngeren Schichten noch verstärkt und stärker ist als die Beziehung zwischen den Essenern und dem Urchristentum. Die Erklärung dieser auffälligen Tatsache möchte er darin finden, daß die Reste der Essener im Ostjordanland nach dem Jahre 70 mit den Judenten verschmolzen seien. Kendrick Grobel sammelt und bespricht die Belege für „Σῶμα as 'Self, Person' in the Septuagint“, Otto Michel die Nachrichten über „Spätjüdisches Prophetentum“. Heinrich Schlier, „Das Denken der frühchristlichen Gnosis“ bietet eine eingehende Interpretation des „künstlichen Mythos“ der frühen Gnosis bei den Simonianern und bei Saturnil und ergänzt sie anmerkungsweise durch gewisse moderne Parallelen, besonders Schelers Vorstellung eines „verdenden Gottes“.

3. Zu den Evangelien: Günther Bornkamm, „Das Doppelgebot der Liebe“ versteht dessen verschiedene Fassungen bei Mk, Mt, Lk als Stufen der Entwicklung

und bestimmter Auslegung — ein in aller Knappheit höchst lehrreicher Beitrag zum theologischen Verständnis der Synoptiker in ihrer historischen Eigenart. Henri Clavier, „*Πέτρος καὶ πέντα*“ gibt eine Übersicht über die Deutungsgeschichte und eine betont antipäpstliche eigene Deutung des Herrenworts Mt. 16, 18, in deren Zentrum das geistreich erörterte Problem des Wortspiels steht. Das Felsen-Prädikat soll in beinahe ironischer Verheißung den Charakter und die bedeutende Rolle kennzeichnen, die der Bekenner Petrus noch nicht hat, aber gewinnen wird(?). Erich Dinkler, „Jesu Wort vom Kreuztragen“, bemüht sich in Fortführung seiner früheren Untersuchungen um eine Unterscheidung des Kreuzes Christi von dem älteren *signum crucis*, das wahrscheinlich von Anfang an mit der „Versiegelung“ der christlichen Taufe verbunden war. Von hier aus erschließt er hypothetisch Form und Sinn des ursprünglichen Jesuswortes vom Kreuztragen. Ein reiches religionsgeschichtlich und archäologisches Material unterstützt die behutsamen Ausführungen. Ernst Fuchs, „Die vollkommene Gewißheit“ bietet einen Beitrag „zur Auslegung von Matthäus 5, 48“, Frederick C. Grant eine kritische Besinnung zum Problem der „Authenticity of Jesus' Sayings“, Raffael Gyllenberg kurze, programmatische Bemerkungen über „die Anfänge der johanneischen Tradition“ und die Entstehung der Urgemeinde. Philippe H. Menoud, „Remarques sur les textes de l'ascension dans Luc-Actes,“ verteidigt im Anschluß an Lake und Sahlin erneut die These vom ursprünglichen Anschluß des Himmelfahrtsberichts Act. 1,6 an Luk. 24,49. Paul Schubert, „The structure and Significance of Luke 24“ zeigt sehr schön und m. E. überzeugend, wie dies Kapitel und das ganze Werk des Lukas unter dem Gesichtspunkt des Schriftbeweises, d. h. der erfüllten Weissagung, gestaltet ist. Damit verbindet er eine glänzende Charakteristik von Lukas als Theologen und Historiker.

Zur Apostelgeschichte und zu den Briefen: H. v. Campenhausen, „Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors“, bespricht Gal. 5,12 und skizziert anschließend die Entwicklung des Witzes in der altkirchlichen Literatur. Hans Conzelmann, „Was von Anfang war“, zeigt die inneren Verschiebungen in der Eschatologie und Kirchlichkeit des I. Johannesbriefes im Verhältnis zum Evangelium und versteht ihn geistreich als einen „johanneischen Pastoralbrief“. Unabhängig von der literarkritischen Frage sind die gedrängten Ausführungen, die auch Paulus, Lukas und andere Autoren vergleichsweise heranziehen, ein m. E. beachtlicher, echt historischer Versuch der Deutung und Gliederung der urchristlichen Entwicklung. Walther Eltester's großer Aufsatz über „Gott und Natur in der Areopagrede“ klärt mit umfassender Literaturkenntnis und viel neuem Material die geistesgeschichtlichen Hintergründe dieses klassischen Stückes frühchristlicher Missionspredigt. Sie sind vor allem im Judentum der Diaspora zu suchen, in dem sich der alttestamentliche Schöpfungsglaube ganz ähnlich wie später in der Kirche mit der griechisch-popularphilosophischen „Weltfrömmigkeit“ verbunden hat. In der Ablehnung der „geschichtlichen“ Deutung des Verses 26 bekommt Dibelius gegen Pohlenz u. a. wohl endgültig Recht. Erich Fascher, „Theologische Beobachtungen zu *δει*“, behandelt ausführlich einen Grundbegriff der jüdischen und urchristlichen apokalyptischen Theologie. Joachim Jeremias, „Die missionarische Aufgabe in der Mischehe“, zeigt mit Hilfe sowohl jüdisch- wie heidnisch-hellenistischer Parallelen schlagend, daß das *τί οὐδας εἰ* I. Kor. 7, 16 mit „vielleicht“ zu übersetzen und danach neu zu interpretieren ist. Ernst Käsemann bezieht I. Tim. 6,11—16 mit seinen vorgegebenen, formelhaften Wendungen mit Recht auf die Berufung ins Amt, nicht auf die Taufe und bezeichnet das Stück danach etwas kühn als das erste uns erhaltene „Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese“. G. D. Kilpatrick bietet eine lexikographische Untersuchung zu „Gal. 2, 14 *ὁρθοδοξίαν*“. Werner Georg Kümmels umfangreicher Aufsatz über „Verlobung und Heirat bei Paulus (I. Cor. 7,36—38)“, widerlegt in ebenso übersichtlicher wie umfassender Auseinandersetzung mit der ausgedehnten Literatur m. E. überzeugend die Auslegung des Stückes auf einen Vater oder Vormund der „Jungfrau“, verwirft aber

auch die Gegenthese, wonach hier von „geistlichen Verlöbnissen“ die Rede sei, und bezieht den Text vielmehr auf christliche Brautleute. Die Antwort, die Paulus gibt, wird verständlich, wenn man erfährt, daß nach jüdischem Recht die Verlobung ebenso rechtsverbindliche und dauernde Wirkungen hatte wie die Heirat selbst. Diese Erklärung würde in der Tat alle bisherigen Schwierigkeiten aus dem Wege räumen; es bleibt nur seltsam, daß Paulus auch in einem solchen Fall von einer Rechtsanschauung ausgegangen sein sollte, die, wie auch K. zugibt, den Adressaten gänzlich fremd gewesen sein muß. B. Reicke, „Die Gnosis der Männer nach I. Ptr 3,7“ gibt eine genaue sprachliche und sachliche Erklärung dieses die Gnosis praktisch wendenden Textes.

Heidelberg

H. v. Campenhausen

Felix Flückiger: Geschichte des Naturrechts. Erster Band: Altertum und Frühmittelalter. Zollikon-Zürich (Evangelischer Verlag) 1954. 475 S. DM. 26.40.

Das vorliegende Werk bildet den ersten Teil einer auf drei Bände berechneten Gesamtdarstellung der Geschichte des Naturrechts von den Anfängen bis zur Gegenwart. Es setzt bei dem Sakralrecht der homerischen Zeit ein und verfolgt die Entwicklung des Naturrechts bis zu Thomas von Aquin.

Der Versuch einer derart umfassenden Untersuchung muß zunächst einiger Skepsis begegnen: Die Fülle der Quellen und der bereits vorliegenden Einzelstudien berechtigt zu der Befürchtung, daß eine Gesamtdarstellung von der Sekundärliteratur abhängig bleiben müsse und kaum mehr als eine Kompilation der bereits erarbeiteten Ergebnisse zu bieten vermöge. Daß auch eine solche Zusammenstellung wertvolle Dienste leisten könnte, würde die Beschränkung ihrer wissenschaftlichen Qualität nicht aufheben.

Schon die Lektüre der ersten Abschnitte des vorliegenden Bandes entkräftet solche Bedenken. Die Darstellung beginnt mit den sakralen Rechtsformen und geht den mit den Begriffen „Themis“ und „Dike“ verbundenen Rechtsanschauungen der altgriechischen Zeit nach. Der Verfasser begnügt sich nicht damit, die Summe der zahlreichen und bis in die neueste Zeit reichenden Studien über Themis und Dike zu ziehen; er läßt die Quellen selbst zu Wort kommen und erschließt sie — bei aller Anlehnung an die Untersuchung Victor Ehrenbergs (Die Rechtsidee im frühen Griechentum, 1921) — in durchaus eigenständiger, behutsam einfühlender Interpretation. Und da die Darstellung einerseits der Versuchung entgeht, die Texte unter modernen philosophischen Kategorien zu befragen, — da sie andererseits auf detaillierte philologische Auseinandersetzungen verzichten muß und darf, entsteht ein ebenso zuverlässiges wie lebendiges Bild altgriechischen Rechtsdenkens.

Diese Zuverlässigkeit und Sorgfalt in der Auswertung der Quellen zeichnen auch den weiteren Gang der Untersuchung aus. Sie verfolgt zunächst die Entwicklung des nichtchristlichen Naturrechts von seiner Entstehung bei den Sophisten über die Lehren Platons und Aristoteles' und über die Stoa zum Neuplatonismus und zum römischen Recht. Das geschieht mit ungewöhnlich ausgeglichener Intensität. Die Darstellung wird Schritt für Schritt mit den Texten belegt, und wenn sie sich auch — wie etwa bei dem Kapitel über das römische Recht — in der Auswahl der Belegstellen neuerer Monographien bedient hat, so bezeugt sie doch auf jeder Seite durch ihre sichere Sachkunde die Vertrautheit mit dem Gesamtwerk der zitierten Autoren. Nur als Beispiel sei auf den Platon gewidmeten Abschnitt verwiesen, der nicht nur die bekannten Unterschiede der im „Staat“ und in den „Gesetzen“ ausgesprochenen Auffassungen berücksichtigt, sondern auch Nuancen der früheren Schriften.

Die Darstellung des christlichen Naturrechts beginnt mit dem „Naturrecht des Urstandes“, mit den Lehren der Kirchenväter, schildert die Übernahme stoischen

und neuplatonischen Gedankengutes bei Ambrosius und Augustinus und verfolgt die Weiterentwicklung des Naturrechtsgedankens in der Theologie des frühen Mittelalters; sie schließt mit Thomas von Aquin (der mit der Überschrift wenig glücklich noch als zum „Frühmittelalter“ gehörig bezeichnet wird). Die souveräne Kenntnis der Quellen ist bei den älteren Kirchenvätern besonders eindrücklich; hier geht die Untersuchung wesentlich über die — soweit ersichtlich — bisher vorliegenden Einzelstudien hinaus und hebt schärfer als sie die ursprüngliche christliche Naturrechtslehre ins Bewußtsein: die in der offenbarungsgeschichtlichen Denkweise ruhende Lehre, daß die urständliche und integre Natur, auf die das Naturgesetz sich bezieht, die durch den Sündenfall verlorene, in Christus erneuerte Natur ist. „Die nach dem Willen Gottes geschaffene Ordnung der Natur, welche durch die Sünde verschüttet war, wird in Gesetz und Evangelium kundgetan und in Christus wiederhergestellt“ (288). Das ist die innerchristliche Alternative zu der von Thomas von Aquin auf ihren Höhepunkt geführten Logospekulation: „Der Mensch erkennt das Gute als das Gesetz seiner rationalen Menschennatur, die das Abbild der ratio divina ist“ (452). Auch dieser thomistischen Sicht wird Flückiger gerecht. Er zeichnet ihre Fundamente in einer ebenso konzisen wie ausgewogenen Zusammenfassung der Seinslehre des Aquinaten nach und vermittelt damit einen Eindruck von der Tiefe und Geschlossenheit seines Denkens.

Es wäre nicht sinnvoll, den Inhalt des vorliegenden Werkes, das von zwei Jahrtausenden Ideengeschichte handelt, hier genauer referieren zu wollen. In der dadurch bedingten Allgemeinheit aber muß der formalen Inhaltsangabe die Würdigung eines besonderen Verdienstes angefügt werden, das sich der Verfasser mit seiner Darstellung erworben hat. Der zusammenfassende und doch im Detail zuverlässige Überblick erlaubt in höherem Maße als die Einzeluntersuchung, die großen Zusammenhänge und Verbindungslinien in der Entwicklung des Naturrechtsgedankens zu verfolgen. Und damit zugleich zeichnen sich die Grundelemente dieser Entwicklung schärfer ab. Das aber ist die unmittelbare Voraussetzung einer systematischen Auswertung der Historie, daß sie als Arsenal prinzipieller Möglichkeiten, ein immer von neuem aufgegebenes Problem zu bewältigen, überschaubar wird. In dieser Hinsicht mag als ein Vorteil der vorliegenden Arbeit registriert werden, was zunächst als Mangel erscheinen könnte: daß der Verfasser selbst nur in sehr zurückhaltender Weise eine systematische Einordnung der Naturrechtslehren andeutet, daß er — anders formuliert — von einer sehr weit gefaßten Fragestellung ausgeht und deshalb auch prinzipielle Gesichtspunkte nur sehr sparsam hervorhebt. Das erschwert die Orientierung, aber es hat zugleich jede einseitig akzentuierende Auswahl des vorgelegten Materials gehindert.

Ein — gewiß sehr anspruchsvoller — Wunsch wird freilich durch das Werk Flückigers weithin nicht erfüllt, sondern in seinem Recht nur bestätigt. Eine reine Ideengeschichte, wie sie hier vorliegt, führt immer auf die Frage nach den Gründen, die den Weg einer Idee durch die Zeit bestimmt haben mögen. Und so gewiß die politische und die wirtschaftliche Geschichte den Gang der Geistesgeschichte nicht „erklären“ können, so gewiß ist aus der immanenten Dynamik geistesgeschichtlicher Bewegungen nicht mehr als eine Teileinsicht in ihren Ablauf zu gewinnen. Soll die Geschichte des Naturrechts für unsere Zeit fruchtbar gemacht werden, so ist es geboten, sie auf dem Hintergrund der allgemeinen politischen und sozialen Geschichte zu sehen: denn erst aus der Konfrontation des Menschen mit seiner Welt kann die besondere Weise verständlich werden, in der er sich jeweils einer der Grundfragen seines Daseins stellt.

# Alte Kirche

Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alten Kirche, ausgewählt durch Dr. Heinz Kraft (= Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 174) Berlin (de Gruyter) 1953. 40 S., brosch., DM 3.80.

Aus der Überfülle der altchristlichen Tauftexte wird hier eine Auswahl getroffen, vorwiegend unter dem Gesichtspunkt des Alters der Täuflinge. Damit will diese Auswahl der immer noch lebhaft und bisher ohne allgemein überzeugendes Ergebnis geführten Diskussion über die Kindertaufe in der frühen Kirche dienen. Bewußt möchte sie jeden suggestiven Zwang vermeiden und zieht darum auch solche Texte heran, die mit der Bestimmung des Alters der Täuflinge nur entfernt oder indirekt verbunden sind. Zeitlich reichen die Zeugnisse bis ins 5. Jahrhundert hinein; eine einzige Inschrift (S. 38, 7) gehört dem Ende des 6. Jahrhunderts an.

Die Problematik einer solchen Auswahl wird einigermaßen ausgeglichen durch die Angaben der Fundstellen in den maßgebenden Ausgaben der Kirchenväter, wodurch dem Benutzer die unerläßliche Heranziehung des jeweiligen Kontextes erleichtert wird, und durch die Literaturangaben, die dem Interessenten helfen, den Stand der Diskussion zu erfahren.

Die Inhaltsübersicht (S. 4) erweckt den Eindruck, als ob die Zeugnisse in chronologischer Reihenfolge aufgeführt seien und dadurch vielleicht eine gewisse Entwicklungslinie vorzeichnen möchten. Eine Durchsicht der Texte selbst läßt aber nicht ohne weiteres eine Entwicklung erkennen, zumal Zeugnisse des Ostens und des Westens, die sich in der Begründung oder Ablehnung der Kindertaufe oft sehr voneinander abheben, in bunter Reihe miteinander abwechseln. Zur Chronologie der Zeugnisse, die beabsichtigt erscheint, ist allerdings einiges zu bemerken:

Nach den Untersuchungen von E. Peterson (RivAc 1952, 37—68) muß sich wohl die Didache ihres bisher unbestrittenen Vorzuges begeben, an der Spitze der altchristlichen Literatur zu figurieren; hier stände sie daher richtiger unter Nr. 15: Kirchenordnungen, Pseudoclementinische Homilien (Nr. 4) und Thomasakten (Nr. 9) stehen eigenartigerweise schon vor Irenäus (Nr. 10). Die Kirchenordnungen (Nr. 15) sind offensichtlich nur wegen der sog. Ägypt. KO an Hippolyt (Nr. 14) angeschlossen; ihnen folgen, vielleicht wegen ihres Sammelcharakters, die Synodalbeschlüsse (Nr. 16) von 306/12 bis 416, die hier zeitlich verfrüht erscheinen. Für die Hierakiten (Nr. 17) hätte man statt (Augustin) besser dessen Quelle: Epiphanius, Anakephalaiosis 67 angegeben. Das Chrysostomuszitat bei Augustinus (S. 31) steht ohne Nummer. Die Confessiones wurden zwischen 397 und 400 niedergeschrieben; die beiden daraus berichteten Ereignisse (Nr. 30) liegen aber etwa 360 und 375. Trotzdem folgen sie hier erst auf die Peregrinatio Aetheriae (Nr. 20), die 415—418 zu datieren ist. Nr. 28, ein 385 geschriebener Papstbrief, ließe sich nach dem Vorbild von Nr. 15 und 16 wohl besser mit Nr. 31 verbinden. Bei Nr. 3; 7; 14; 18; 20; 21; 22; 28; 29 und 32 stimmen die Bezeichnungen im Inhalt (S. 4) nicht exakt überein mit den Überschriften im Text. S. 36 Z. 5 v. u. muß es heißen: 521 f. oder 522 statt 52 f.

Wünschenswert wäre die Aufnahme einiger wichtiger Texte Augustins als Zeugnisse für die kirchliche Praxis der Kindertaufe, wie etwa: De natura et origine animae I 10, 12 (CSEL 60, 312) und III 9, 12 (CSEL 60, 370); dafür hätten Texte wie Nr. 1; 2; 7; 14 entfallen können, auch Nr. 29, wo „infantes“ bekanntlich nicht „Kinder“ bezeichnet, sondern „Neugetaufte“.

Die Verweise auf Dölger (S. 35—8) geben dem Anfänger die Möglichkeit, wenigstens für die Erklärung der Inschriften sogleich eine solide Ausgangsbasis zu gewinnen. Bei den anderen Stücken führt das jeweilige Teilproblem fast unmittelbar über den Rahmen der Sammlung hinaus; aber nur aus der Einführung in diese Teilprobleme kann den Seminarteilnehmern ein Einblick in die Schwierigkeiten der Materie und in die Methode zu ihrer wissenschaftlichen Bewältigung vermittelt

werden. Je häufiger dieses Bändchen zum Ausgangspunkt für die erneute Inangriffnahme solcher Teilfragen genommen würde, desto eher dürfte sich aufgrund der breiten Basis der Interessierten ein Fortschritt in der Klärung des Gesamtproblems erhoffen lassen. Leider wird sich der verhältnismäßig hohe Kaufpreis ungünstig auswirken müssen auf die Verbreitung und Handhabung des Heftes unter den Studierenden.

Bonn

E. Stommel

Bernhard Lohse: Das Passafest der Quartadecimaner (= Beitr. z. Förd. christl. Theologie, 2. Reihe, 54. Bd.), Gütersloh (Bertelsmann) 1953. 148 S., kt., DM 14.—.

Lohse untersucht Überlieferung, Bedeutung und Geschichte der quartodecimanischen — L. sagt richtiger quartadecimanischen — Passafeier und kommt zu den folgenden Hauptergebnissen:

Die Bestimmung des liturgischen Ortes wird durch Abgrenzung gegen das Passa der Juden gewonnen. Wie dieses beginnt die Feier der Qu. am 15. Nisan, d. h. am zum 15. gehörenden Abend des 14. Nisan; wie bei den Juden wird Exodus 12 verlesen und ausgelegt. Aber anders als bei den Juden gibt es kein Passamahl; an seiner Stelle steht ein gemeinsames „Fasten“, das stellvertretend für die Juden stattfindet, und steht ferner die gemeinsame Erwartung der Parusie des Herrn in der Passanacht. Um 3 Uhr beschließen Agape und Eucharistie die Feier. Besonders wichtig ist Lohses Erkenntnis, daß das Fasten nicht zur Erinnerung an Jesu Tod begangen wurde, sondern daß vielmehr Beziehungen zum letzten Mahl bestehen. Dafür ist nicht nur die Tatsache zu nennen, daß die Qu. ihr Fest mit diesem letzten Mahl des Herrn begründen, sondern vor allem ist hervorzuheben, daß Passafasten und Parusieerwartung zu „Jesu Entsagungsgelübde“ (Mc 14, 25 parr) in Beziehung zu setzen sind.

Von dieser Feier meint Lohse nun, sie sei „nichts anderes als die Passafeier der Urgemeinde“. Zur Begründung dient ihm die Überlegung, „nur dort, wo man täglich mit den 'irrenden Brüdern aus dem Volke' verkehrte und sah, wie sie ihr Passa in Fröhlichkeit begingen“, habe die Sitte aufkommen können, am Passabend stellvertretend für sie zu fasten. Darum müsse dieses stellvertretende Fasten aus christlichen Kreisen in Palästina stammen.

Dagegen ist zweierlei einzuwenden: Zunächst, daß dieser Schluß auf die palästinensische Herkunft und auf die Urgemeinde alles andere als zwingend ist. Man brauchte diesen Einwand indes nicht zu machen — so belangvoll ist er an sich nicht —, wenn er nicht in engem Zusammenhang mit einem wichtigeren stünde, der den Inhalt des Festes betrifft. Als solchen nennt L. in erster Linie das stellvertretende Fasten für die Juden, und das ist nicht wahrscheinlich. Diese Begründung mag wohl im 3. oder 2. Jahrhundert genannt worden sein. Aber von Anfang an wird sich die Gemeinde in der Nacht, in der sie die Parusie des Herrn erwartete, kaum zu einem andern Zweck versammelt haben als eben dem, zu fasten und zu wachen, d. h. bereit zu sein. Hier hätte L. die von ihm richtig erkannte aber nicht ausgeführte eschatologische Bedeutung dieses Fastens stärker in den Vordergrund stellen müssen.

Lohses Arbeit zeichnet sich durch musterhafte Klarheit und großen Scharfsinn aus. Selbst wer den bisweilen weit vorgetriebenen Lösungsversuchen nicht ganz folgen wollte, müßte doch zugeben, daß Lohse in dem noch nie ganz entwirrten Fragenkomplex endgültig Ordnung geschaffen hat.

Heidelberg

H. Kraft

A. Allan McArthur: *The Evolution of the Christian Year*. London (SCM Press) 1953, 192 S., geb., sh 15/—.

Der Verfasser untersucht die Entstehung des Kirchenjahres mit seinen Hauptfesten. Er verfolgt dabei ein praktisches Ziel; mit seinem Buch sucht er den besonderen Bedürfnissen der Kirche von Schottland zu dienen, der Kirche also, die in der Reformation das Kirchenjahr gänzlich abgeschafft hatte und heute bestrebt ist, es wieder zum Leben zu erwecken. Dementsprechend prüft er die Kirchenfeste, ob „zentrale Entwicklungen oder Verirrungen“ zu ihnen geführt haben. Die ins Einzelne gehenden Untersuchungen sollen den historischen Beweis für die Legitimität der jeweiligen Feier führen. Das ist von den großen Herrenfesten mit ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung gesagt; von den übrigen Kirchenfesten wird nur Trinitatis erwähnt und mit knappen Worten, wenn auch guten Gründen, abgelehnt.

Im Anfangskapitel wird der Sonntag als Grundlage des Kirchenjahres betrachtet. Die aufgeworfenen Fragen gehen in erster Linie auf den Gegensatz zwischen dem Herren-(Auferstehungs-)tag und dem Sabbat ein; dieser Gegensatz war anfänglich vorhanden und wurde später erweicht durch die Tendenz, den Sabbat zum liturgischen Tag zu machen. Die Möglichkeit von Beziehungen zum heidnischen Sonntag wird abgelehnt, aber kaum erörtert; das ist in Anbetracht der gestellten Aufgabe gerechtfertigt. Hingegen vermißt man, angesichts der Bestrebung, in möglichst frühe Zeit vorzustoßen, den Hinweis auf die Bedeutung des Tages für die eschatologische Erwartung der ältesten Christenheit.

Vom Sonntag aus werden Weihnachten, Ostern und Pfingsten untersucht. Dabei ergibt sich: Etwa zu Beginn des 3. Jahrhunderts umfaßt das Kirchenjahr Epiphania, Passa und Pfingsten. Jedes dieser Feste ist komplexer Natur; in ihm sind die verschiedenen Motive vereinigt, in die das Fest im Lauf des 4. Jahrhunderts wieder zerfällt, Epiphania in das weihnachtliche Geburtsfest und das verschieden gedeutete Epiphaniensfest, Passa in Karfreitag und Ostern, Pfingsten in Himmelfahrt und das eigentliche Pfingstfest. Der komplexe Charakter sei für Epiphania bereits um die Wende zum zweiten Jahrhundert zu erkennen, für die beiden anderen Feste ca. 100 Jahre später. Das Gebiet von Konstantinopel bis Jerusalem habe bei der Entwicklung dieser Feste wie auch bei der Entstehung des Kirchenjahres als Ganzes besondere Bedeutung; es sei der „Mutterboden der liturgischen Entwicklung“.

Die Grundkonzeption besteht durch ihre Einfachheit. Ihr zuliebe bleiben allerdings manche Gesichtspunkte außer Acht und werden gelegentlich recht gewagte Schlüsse gezogen. Die deutschsprachige Literatur und die üblichen Kirchenväterausgaben scheinen dem Verfasser unzugänglich gewesen zu sein. Doch fallen diese Einwände nicht allzusehr ins Gewicht. Wenn man den praktischen Zweck im Auge behält, für den das Buch geschrieben ist, so freut man sich besonders über die lebendige Schreibweise, den klaren Aufbau und die Übersichtlichkeit, mit der die oft recht komplizierten Sachverhalte erörtert sind. Die Untersuchungen sind großen Teils selbständig geführt und haben beträchtlichen Wert; die Auseinandersetzung mit ihnen ist lohnend.

Heidelberg

H. Kraff

Ernest Honigmann: *Patristic Studies* (= *Studi e testi* 173) Città del Vaticano (Biblioteca Apostolica Vaticana) 1953. VII, 254 S.

In diesem Bande der *Studi e testi* legt Honigmann eine Sammlung von fünf- undzwanzig chronologisch angeordneten Studien verschiedenen Umfangs über Personen, Orte und Literatur aus der alten Kirchengeschichte vor, die er im Hinblick auf eine Neuausgabe des „*Oriens Christianus*“ des Michel Le Quien (Paris 1740) unternommen hat. Daraus ergibt sich, daß die „Studien“ die östliche Reichshälfte betreffen. Sie umfassen den Zeitraum von 314 bis 620, schon das ist angesichts der fortschreitenden Spezialisierung in der Patristik eine großartige Leistung. Mit be-

wunderungswürdiger Beherrschung von Quellen und Literatur ist zusammengetragen, was immer zur Bereicherung der Kenntnisse der einzelnen Stichworte dienlich ist. Die Anmerkungen mit den unzähligen Stellenangaben sind erfreulich lesbar bei fast vollständigem Verzicht auf Rückverweise und trotz großer Genauigkeit. Angenehm empfindet man, daß es auch ohne die bissige Polemik im Stile der großen Meister Schwartz und Peeters geht, umso angebrachter erscheinen die gelegentlichen Stiche. Drei Register beschließen den Band: zwei ausführliche sind den Orts- und Eigennamen gewidmet (das topographische Interesse ist überhaupt vorherrschend), ein drittes kürzeres verzeichnet „subjects“ (Begriffe, Sachen, anonyme Literatur).

Die Aufzählung der Ergebnisse kann nur in größter Kürze erfolgen, wobei das Interessanteste, ihr Zustandekommen, unerwähnt bleiben muß.

I. „Zwei angebliche 'Bischöfe von Groß-Armenien' als Mitglieder der Synoden von Ancyra (314) und Cäsarea in Kappadozien“ (p. 1—5). Die Bischöfe sind Basileus von Amasea und Heraclius von Zela; daß ihre Bistümer *nicht* zu Groß-Armenien gehörten, geht aus dem Titel bereits hervor. Die Synode von Caesarea möchte H. gegen Lebon (Muséon 1938) ins Jahr 315 verlegen.

II. „Basileus von Amasea (314, um 320)“ (p. 6—27) handelt über den einen der eben genannten Bischöfe und ist ein Beitrag zur Geschichte der sog. („so-called“ p. 14) Christenverfolgung des Licinius. Diese erweist sich als ein rein politischer Akt gegen den pontischen Bischof, der für den Feind Konstantin mit dem armenischen König Trdat heimliche Verhandlungen pflog und dies mit dem Leben büßen mußte.

III. „Über einige Mitglieder des Konzils von Serdica (342—3)“ (p. 28—35). H. schlägt folgende Lesungen vor (die Nummern sind die der Liste des Hilarius v. Poitiers): a) orient. Bischöfe Nr. 28 Sabinianus ep. a Clazomena; Nr. 30 Dominus ep. Apolloniados; Nr. 39 Pison ep. a Navis (?); Nr. 54 Agapius ep. a Iherico (Jericho); b) Liste der westl. Bischöfe Nr. 11 Euterius ep. a Tracia de Calcidos; Nr. 19 Lucius a Tracia de Adrianopoli. Nr. 30 und Nr. 54 sind unmittelbar einleuchtend.

IV. „Cymatius von Gabala (358, 362)“ (p. 36—38) löst die Schwierigkeiten einer Athanasiusstelle. H. beweist, daß Hist. Arian. ad monachos 5 (PG XXV 700 B; cf. die von Opitz vorgeschlagene Lösung Ath. Werke II, 1 p. 185, 15): *καὶ Κυμάτιος ὁ ἐν Πάλτῳ καὶ Κυμάτιος ὁ ἐν Ταράδῳ* wird zu lesen ist; *καὶ Κυμάτιος ὁ ἐν Πάλτῳ καὶ Κυμάτιος ἑτερος ὁ ἐν <Γαβάλοις, καὶ Καρτέριος ὁ ἐν Ἀν> ταράδῳ, καὶ ὁ ἐν Γάξῃ Ἀσκληπᾶς κτλ.*

V. „Das Bistum von Rhegium in Thracien (um 381)“ (p. 39—42). Hieronymus erwähnt Brief 146 Rh. in dieser Funktion, nach Hon.s Meinung ist der Ort später nach Konstantinopel eingemeindet worden.

VI. „Samus von Seleucia in Isaurien (um 390—400)“ (p. 43—46) ist der genaue Titel eines Bischofs, der 390 an einer antiochenischen Synode teilnahm und von dem Photius nur den Vornamen kennt.

VII. „Eine fingierte Liste von zehn ägyptischen Bischöfen im Jahr 403“ (p. 47 bis 51). Bei Theodor v. Trimithous (um 680), De vita et exilio Joannis Chrysostomi taucht diese Liste als Aufzählung der Teilnehmer eines Konzils auf, das Theophilus v. Alexandria abgesetzt hätte. Die gesamte Liste ist eine Erfindung des Biographen bzw. seiner Quellen.

VIII. „Die Mönche von Fua, Adressaten eines Briefes Kyrills von Alexandrien“ (p. 52 f.). Ehrhard wollte in Fua das pachomitische Kloster Pbau sehen, dagegen identifiziert es H. mit dem heutigen Fua in der Nähe des alten Metelis (el-ʿAtf).

IX. „Annianus, Diakon von Celeda (415)“ (p. 54—58), ein Pelagianer, der sich in der literarischen Auseinandersetzung als Übersetzer vom Griechischen ins Lateinische hervortat; er muß also aus einer zweisprachigen Gegend stammen. Celeda könne (wie schon vor Honigmann erwogen worden ist) der Ort Callis bei

Ptolemais in der Libya Pentapolis sein. Möglicherweise ist A. mit dem Chronisten gleichen Namens, der unter Theophilus in Alexandria (allerdings griechisch) schrieb, zu identifizieren.

X. „Eusebius Pamphili; die Entfernung seines Namens aus den Diptychen von Caesarea in Palästina im Jahre 431“ (p. 59—70). Die Studie befaßt sich mit dem kirchenpolitischen Kampfmittel der Einsetzung und Entfernung von Bischofsnamen in die Diptychen. Der Fall, der die Überschrift abgegeben hat, gehört in die Bemühungen Juvenals von Jerusalem um den Metropolitentitel. Um diesen tüchtigen Bundesgenossen zu gewinnen, demütigte Kyrill von Alexandria auf der Reise nach Ephesus den Metropolitan von Cäsarea, dem Jerusalem unterstand, in seinem berühmten Vorgänger mit dem Erfolg, daß die drei palästinischen Metropolitene in Ephesus nicht erschienen und Juvenal das Feld beherrschte.

XI. „Über drei Mitglieder des Konzils von Ephesus 431 (Philadelphus v. Gratanopolis, Prothymius von Conana, Cyrus v. Achaia)“ (p. 71—81). Gratanopolis liegt in Rhodope, Conana ist als Bischofssitz in Pisidien bezeugt (nicht mit Comana in Armenia II und Pamphylien zu verwechseln) und Achaia (nicht Archaia oder so ähnlich) liegt in der Marmarica.

XII. „Philippus von Side und seine 'Christliche Geschichte' (geschrieben etwa 434—439)“ (p. 82—91). H. unterscheidet diesen Philippus, der durch seine mehrfachen Kandidaturen für den Titel von Konstantinopel zu einer gewissen Berühmtheit gekommen ist, von mehreren anderen Priestern gleichen Namens. Vor allem setzt er sich mit Bratkes Auffassung von der *Χριστιανική Ιστορία* als Quelle der von B. in TU XIX herausgegebenen *Διήγησις τῶν πραχθέντων ἐν Περσίδι* auseinander.

XIII. „Die Mönche Symeon, Jacobus und Baradatus (434, 457—8)“ (p. 92 bis 100). Die Spärlichkeit der Nachrichten über diese drei bekannten Eremiten steht im Mißverhältnis zu ihrer kirchenpolitischen Aktivität, besonders sie zu lokalisieren, ist schwierig. H. versetzt (anders als Peeters) Symeon nach Syria I, Baradatus nach Syria II und Jacobus nach Euphratesia (wo auch Theodoret seine Diözese hatte).

XIV. „Malagurdalo und Modicus Mons, von St. Melanium im März 437 durchreist“ (p. 101—103). Malagurdalo = Malogord; Modicus Mons = Modiäcus Mons = Trans montem (als Stationsname).

XV. „Heraclidas von Nyssa (um 440)“ (p. 104—122). Dieser Bischof ist nach Honigmann der Redaktor dessen, was Preuschen den *Textus Metaphrasticus* der *Historia Lausiaca* (Butler: Handschriften-Familie B) nannte. Ebenso ist ihm die *Vita Olympiadis* zuzuschreiben und vermutlich auch der *Paradisus Heraclidis*, d. h. die sog. lange Rezension der *Hist. Laus.*, die aus *Hist. Laus.* und *Hist. Monachorum* kombiniert ist. Heraclidas wären dann noch weitere hagiographische Plagiatprodukte zuzutrauen, aber: „in fact it seems hardly possible to recognize his remodelling hand in other hagiographic texts, since his chief characteristics are just his inclination towards plagiarism and his lacks of individual marks.“ Jedenfalls hat der rührige Bischof weder etwas mit Heraclides von Ephesus zu tun, noch mit dem Liber Heraclidis des Nestorius.

XVI. „Epiphanius von Heraclea in Phoenicia (444)“ (p. 123 f.). Aus Konzilsakten geht hervor, daß Heraclea der selten gebrauchte griechische Name für Arca (latein. Caesarea Libani, heute Tell 'Arqâ) war.

XVII. „Stephanus von Ephesus (15. April 448 bis 29. Okt. 451) und die Siebenschläferlegende“ (p. 125—168). H. führt in einer glänzenden, mit chronologischen Diffizilitäten beladenen Untersuchung die angebliche Legende auf eine Begebenheit zurück, die in das Episkopat des Bischofs Stephanus von Ephesus fällt, der seine usurpierte Stellung, die er alsbald berechtigterweise in Chalkedon verlor, durch ein solches Mirakel zu befestigen hoffte. Die älteste Fassung der Erzählung ist denn auch in *maioresm gloriam ep. Stephani* verfaßt (am Ende von ihm selber?).

Zugleich sollte damit ein Beweisstück für die Auferstehung gegen die Origenisten geliefert werden, diese nämlich sind die Häretiker, die in der Legende genannt werden. Ihr Führer, der Bischof Theodor von Aegeae, ist vermutlich derselbe Mann, den Sokrates einige Male in seiner Kirchengeschichte anredet. Nach dem Sturz des Bischofs Stephanus verschwand sein Name aus dem Wunderbericht, das Ereignis konnte nun leicht aus der prekären Nähe des Räuberkonzils entfernt werden, mit dem es zunächst verbunden war, und schließlich stand der Ausdehnung der Zeitspanne von der Verfolgung des Decius, in der die sieben Jünglinge eingemauert wurden, bis zu ihrer „Auferweckung“ unter Theodosius II. auf 372 Jahre, die in den verschiedenen Fassungen der Legende häufigste Zahl, kein Hindernis mehr entgegen. So wurde die „Reliquien“auffindung höchsten Grades, als welche Stephanus die Geschichte inszeniert bzw. zurechtgestutzt hatte, zu einer Legende, an der nach historischen Spuren zu suchen jedermann für überflüssig erklärte.

XVIII. „Stephanus von Hierapolis in Euphratesia und der angebliche 'Episcopus Meneudis' (458)“ (p. 169—173). Meneudis ist schlicht eine Verlesung Baluzes, der ein schlecht geschriebenes „in encycliis“ im Lemma eines Zitates aus einem verlorengegangenen enzyklischen Brief des Steph. v. H. so entzifferte, daß daraus ein gänzlich unbekannter Ortsname entstand, der mannigfaches gelehrtes Kopferbrechen verursacht hat.

XIX. „Theodoret von Cyrrhus und Basilius von Seleucia (der Zeitpunkt ihres Todes)“ (p. 174—184). Für die zweite Hälfte des 5. Jhdts. existieren keine ausführlichen Bischofslisten mehr, die auch nicht mehr vollständig überlieferten Epistulae encyclicae sind die letzten Erwähnungen vieler aus den großen Konzilien der ersten Jahrhunderthälfte bekannter Personen. Daraus hat man u. a. auch für Theodoret und Basilius geschlossen, daß sie vor 460 gestorben seien. H. beweist gegen Peeters und andere das Gegenteil. Von Theodoret vermerkt der Chronist Marcellinus Comes zum Jahre 466 noch schriftstellerische Tätigkeit, die sich auf die zweite Edition des Eranistes beziehen muß. H. hält gegen Schwartz und Richard dafür, daß die Hinzufügung des Florilegiums des Papstes Leo zu den Eranistes-Testimonien von Theodoret selber stamme. Das bisher für wertlos gehaltene Zeugnis des Marcellinus Comes wird gestützt durch ein Fragment aus der monophysitischen Kirchengeschichte des Johannes Diakrinomenos, das einen Brief Theodorets an einen Bischof Suras von Germanicia erwähnt. Suras aber kann frühestens 460 zu dieser Würde gelangt sein. Über das Todesjahr des Basilius herrscht große Einmütigkeit: 459 („If chronological problems could be simply solved by majority votes, his death in this year could be regarded as an established fact“). Dabei ist der Tod dieses Bischofs frühestens auf 468 zu setzen. Als Zeuge dafür fungiert Johannes Rufus, der in den Plerophorien Basilius zur Zeit eines siebzehn Jahre nach Chalkedon geschehenen Ereignisses noch als Metropolitan nennt.

XX. „Anthimus von Trebizond, Patriarch von Konstantinopel (Juni 535 bis März 536)“ (p. 185—193). Der Artikel ist eine Zusammenstellung alles dessen, was über Anthimus und seine literarische Hinterlassenschaft zu erfahren ist. Die bei Bardenhewer und Ehrhard genannten monophysitischen Anathematismen des Anthimus sind vielmehr solche der Konstantinopler Synode von 536 gegen ihn. Aus einem der Fragmente geht hervor, daß Anthimus eine Schrift verfaßt hat, deren genauer Titel lautet *Πρὸς Ἰουστινιανὸν τὸν βασιλέα προσφορητικὸς λόγος*.

XXI. „Zacharias von Mitylene (536)“ (p. 194—204). H. weist nach, daß G. Krüger (PRE<sup>3</sup> XXI) mit seiner Identifikation von Zacharias Rhetor (dem Verf. der Kirchengeschichte, die in abgekürzter Form die Bücher III—VI der syrisch erhaltenen monophysitischen Kirchengeschichte des sog. Ps. Zach. Rhetor bildet), Zacharias Scholastikus und Zacharias, dem Bruder des Prokopius von Gaza, recht hat. Z. war der Freund des Severus, schrieb seine Vita, wurde aber später chalkedonensischer Bischof von Mitylene (in der syr. Überlieferung häufig „Melitene“).

XXII. „Heraclianus von Chalkedon (537 ?), Soterichus von Caesarea in Kappadocien und Achillius“ (p. 205—216). Über die Zeit des Bischofs Heraclianus sind die verschiedensten Mutmaßungen geäußert worden, durch eine seiner Schriften aber (Fragmente in der Doctrina Patrum) läßt er sich zu Soterichus von Caesarea in Beziehung setzen, der etwa von 511—537 Bischof war und seine „Konfession“ zweimal wechselte, während Heraclianus eine der Säulen der chalkedonensischen Orthodoxie war. Her. muß zwischen 536 und 553 Bischof von Chalkedon gewesen sein, denn für diese Jahre sind andere Stelleninhaber bezeugt. Wahrscheinlich ist Her. derselbe wie der Patriarchatssynkellus von Konstantinopel gleichen Namens, der zwischen 520 und 535 mehrfach in wichtiger Funktion auftaucht. Achillius ist der Adressat eines seiner Briefe (möglicherweise = Achilles, Bischof von Larissa in Thessalien).

XXIII. „Zwei Metropoliten, Verwandte des Kaisers Mauricius: Dometianus von Melitene (um 580 bis 12. Jan. 602) und Athenogenes von Petra“ (p. 217 bis 225). Dometianus, der als Metropolit von Melitene ausnahmsweise mit dem Titel eines Erzbischofs begabt wurde, ist offenbar zur Regierungszeit seines Onkels Mauricius die höchste geistliche Autorität des Reiches gewesen, vor ihm hatte selbst der Patriarch von Alexandrien seine Orthodoxie zu verteidigen. Ebenso war er auch in politicis der Berater des Kaisers und führte das römische Heer, das Chosroes die Rückkehr auf seinen Thron ermöglichte. Von dem anderen, entfernteren Verwandten des Kaisers, Athenogenes, weiß man nur aus Johannes Moschus ein wenig.

XXIV. „Das Bistum von Onosartha, erwähnt in einer Inschrift (608—9 ?)“ (p. 226—228). Onosartha taucht in einer Inschrift auf, die 1945 ediert und von den Herausgebern richtig mit Anasartha in Zusammenhang gebracht worden ist, während sie *ΟΝΟΣΑΡΘΩΝ* in *ὁ νοσαρθῶν* zerlegten. Die Identität von Ono- und Anasartha ist jedoch deutlich (heutzutage Khunnâsarrah).

XXV. „Asataneta‘ auf Cypern, angeblicher Begräbnisplatz Johannes des Barmherzigen von Alexandrien (620 †)“ (p. 229 f.). Nach der Vita des Leontius von Neapolis ist Johannes in Amathüs (Cyp.) gestorben. Asataneta ist eine arabische Verschreibung für Amâtntâ = *Ἀμαθοῦντα* (zum Ortsnamen gewordener Akkusativ von *Ἀμαθοῦς*).

Bonn

L. Abramowski

# Mittelalter

Walter Delius: Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfängen bis zum 12. Jahrhundert. München/Basel (Ernst Reinhardt) 1954. 176 S. Kart. DM 9.—

Bei einem Forschungsüberblick in der Zs. für Kirchengeschichte 60 (1941) 485 ff. hat Walter Delius auf „das Fehlen einer historisch einwandfreien Geschichte der Kirche Irlands in deutscher Sprache“ hingewiesen. Nunmehr hat er selber das Wagnis auf sich genommen, diese Lücke zu schließen.

Seine stoffreiche, gedrängte Darstellung gliedert sich in 12 Kapitel. Nach kurzen einleitenden Bemerkungen über das vorchristliche Irland (I) ist vom gallischen und britischen Frühchristentum die Rede (II), insbesondere von Ninian und seiner Gründung Candida Casa, deren Ausstrahlung auf Irland vom Vf. mit Nachdruck als Beginn der irischen Kirche hervorgehoben wird. In deutlichen Kontrast dazu stellt er Gestalt und Werk Patricks (III), der den entscheidenden Sieg über das Heidentum erfocht, aber ein römisch-episkopales Kirchenwesen bei den Iren einpflanzte. Dabei bringt D. (S. 28) einen sehr beachtlichen, vielleicht sogar schlüssigen Lösungsvorschlag zu der alten Kontroverse um Palladius und Patrick: die Wirksamkeit des Palladius habe mit der Bekämpfung des Pelagianismus im Zusammenhang gestanden und sich vornehmlich auf die nordbritischen Kelten jenseits des Antoninuswalles erstreckt. Im IV. Kapitel wird dann dargelegt, wie auf der bald vom Festlande isolierten Insel das von Patrick begründete Kirchenwesen verkümmerte, während sich der Einfluß von Candida Casa behauptete und, zusammen mit anderen Voraussetzungen, in die Entfaltung jener monastisch bestimmten Organisationen einmündete, der die irischschottische Kirche ihre allbekannte Sonderstellung im europäischen Frühmittelalter verdankt. Von hier an wird die Darstellung vorwiegend analytisch-deskriptiv und handelt von der Verfassungsstruktur der irischen Kirche (V), von den charakteristischen Erscheinungsformen des religiösen Lebens wie Klosterdisziplin, Buße, Liturgie (VI), von den Leistungen der Iren in Wissenschaft und Kunst (VII). Es folgen kurze Überblicke, die das Notwendigste über die Kuldeer (VIII) und die Wikingereinfälle (IX) mitteilen, und ein wiederum sehr materialgesättigter Längsschnitt (X), der meist knapp, gelegentlich aber auch etwas ausführlicher auf die wesentlichen Phasen und Gestalten der Peregrinatio eingeht, vom älteren Columba bis ins 12. Jahrhundert. Das Sonderthema der „Auseinandersetzungen zwischen irischem und römischem Christentum“ ist als eigenes Kapitel herausgelöst (XI), und den Abschluß (XII) bildet die unter englischen Einflüssen stehende, in den Synoden von Kells (1152) und Cashel (1172) gipfelnde hochmittelalterliche Reformbewegung, durch die Irland ganz in die abendländisch-römische Gesamtkirche hineinwuchs. Ein Literaturverzeichnis von 8 und ein Anmerkungsapparat von 14 Seiten stützen die Darstellung ab.

Kein Zweifel, ein Buch dieser Art tut not, und jeder, der mit dem großen Sachkomplex ‚Iroschotten‘ in Berührung kommt, muß sich künftig fürs Gesamt und fürs Detail in Dankbarkeit bei der Schrift von D. Auskunft holen. Um so lebhafter wird der kritische Leser bedauern, seine Erwartungen nur bedingt erfüllt zu finden. Nach einer Andeutung im Vorwort zu schließen, mußte der Vf. offenbar unter nicht eben günstigen äußeren Bedingungen arbeiten; darum kommt der Rezensent jedoch nicht an der objektiven Feststellung vorbei, daß das Buch anscheinend übereilt abgeschlossen, jedenfalls aber nicht recht ausgereift ist. Das gilt schon von der äußeren Form. Gewiß sind wir in Deutschland gewohnt, an gelehrte Werke nur sehr milde literarische Ansprüche zu stellen, zumal es nicht an Beispielen dafür fehlt, daß eine gar zu gewandte Feder der wissenschaftlichen Gediegenheit Abbruch tut. Beim Buche von D. hat die nüchtern-sachliche Art des Autors unstreitig etwas Gewinnendes, aber ein wenig mehr an stilistischer Ausfeilung wäre hier doch vonnöten gewesen, vor allem in den Eingangskapiteln, die über ganze Strecken hin aus abgehakt aneinandergereihten knappen Hauptsätzen

bestehen und dadurch auch die Gedankenführung oft sprunghaft, jedenfalls alles andere als flüssig erscheinen lassen. Der Darstellung gelingt es kaum irgendwo, aus dem doch wahrhaftig fesselnden Stoff ein abgerundetes, ansprechendes Bild zu formen, sie ist durch den für ein so weitgespanntes Thema viel zu knappen Druckraum beengt und an vielen Stellen belastet durch die Häufung keltischer Wörter und Namen, die mit philologischem Eifer transskribiert, dem nicht fachlich spezialisierten Leser (für den das Buch doch bestimmt ist) aber großenteils ungeläufig sind und ihm durch kein erläuterndes Hilfsmittel (Landkarte oder dergl.) nähergebracht werden. Überhaupt fehlt es, nicht nur im Formalen, an eindringlicher „Verarbeitung“ des Stoffes. Im Vorwort wird beklagt, „daß auf evangelischer Seite keine Ansätze zu einer Darstellung der Geschichte der irischen Kirche vorhanden sind“. Das darin anklingende Programm könnte bedenklich stimmen, weil frühere Generationen gerade bei diesem Thema in einer wissenschaftlich höchst fragwürdigen Weise geschichtliche Kräfte, die wirklich nichts miteinander gemein haben, in eine vage ideelle Beziehung zu setzen liebten. So erfreulich es nun ist, daß der Leser sich solcher Befürchtungen bald völlig enthoben sieht, so wenig wird es ihn umgekehrt befriedigen, im wesentlichen nur eine neutrale, „positivistische“ Materialausbreitung zu finden, bei der die Wertung und die historisch-genetische Vertiefung kaum angedeutet sind. Die historiographische Eindringlichkeit und Übersichtlichkeit leidet auch entschieden darunter, daß der Autor vom V. Kapitel an den Faden des chronologisch angelegten Berichtes fast ganz fallen läßt und den Stoff überwiegend in Sachkapitel gliedert. Dadurch verschwimmen die zeitlichen und räumlichen Konturen; markante Personen und Stätten — etwa Finian, Bangor — werden bei den verschiedensten Sachbezügen erwähnt, aber kaum je zur Orientierung des Lesers im Zusammenhang „vorgestellt“. Als Stoffbasis dienen dem Vf. so gut wie ausschließlich die Quellen und die Spezialliteratur, die sich unmittelbar auf die irische Kirche beziehen; infolgedessen wird die politische Geschichte Irlands nicht einmal soweit behandelt, daß der Leser mit den von Zeit zu Zeit auftauchenden Namen von Königen eine Vorstellung verbinden kann, und die Verflechtung der Iroschotten in die Staaten-, Kirchen- und Geistesgeschichte Europas wird entweder bloß summarisch angedeutet (vgl. die wirklich unzureichenden Ausführungen über die gallische Kirche und das abendländische Mönchtum S. 13 ff.) oder nicht beachtet (vgl. die unpräzisen Bemerkungen zum Institut der Laienäfte S. 135), oder es wird, namentlich in den literarhistorischen Ausführungen des X. Kapitels, schlechthin alles, bis zu den drittrangigen Schriftstellern der Spätantike, als bekannt vorausgesetzt. Stichproben ergeben übrigens, daß die Aufzählung und Kennzeichnung von Autoren, Werken, Codices und Quellen in diesem Kapitel, sichtlich ohne viel eigene Forschung, aus dem grundlegenden (selbstverständlich in den Anmerkungen zitierten) Buch von J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland I* (1929), besonders S. 538 ff., übernommen ist. (Von dem kurzen Kuldeerkapitel S. 92 ff. gilt dasselbe; vgl. Kenney S. 468 ff.) Dabei ging es nicht ohne Flüchtigkeitsversehen ab. So beispielsweise S. 115 in der Wiedergabe der Bemerkungen von Kenney S. 547 f. zur „Geographie“ des Dicuil, wobei der fabulierende Pseudo-Kosmograph Aethicus Ister (8. Jh.) und der Kompilator Solinus (3. Jh.) zu einer imaginären Gestalt Aethicus Solinus verschmelzen; wenn S. 116 der Grammatiker Eutyches, der Schüler Priscians im 6. Jh., zum Zeitgenossen Karls d. Gr. erklärt wird, so ist das ein Mißverständnis auf Grund von Kenney S. 564; wenn Kenney S. 592 einen *writer Gautbert* und einen Autor *Hirael* erwähnt, so tauchen diese Angaben als „Schreiber Gantbertus“ und „Hiraes“ bei D. S. 119 wieder auf; ebenfalls S. 119 findet sich die schlechthin rätselhafte Aussage, „das Nekrologium des Notker Balbulus“ verzeichne „irische Heilige des 9.—12. Jahrhunderts“, — gemeint ist (nach Ausweis der dazu gehörigen Anmerkung) das von Notker um 896 verfaßte Martyrologium, dessen Migne-Druck, wie bei Kenney S. 597 zu lesen ist, im Bande 131 die Spalten 1025—1164 füllt, ohne darum aber inhaltlich bis ins 12. Jahrhundert zu reichen! Aber auch sonst fehlt es nicht an Schnitzern, mitunter sogar peinlicher Art. In einer Irischen

Kirchengeschichte dürfte es nicht unterlaufen, daß der Waliser Giraldu Cambrēnsis, ein Hauptgewährsmann für das mittelalterliche Irland, regelmäßig (S. 42, 93, 98, 159) als „Giraldu von Cambrai“ bezeichnet wird. Offa von Mercia erscheint als „König von Irland“ (S. 113), und gleich darauf wird im Zusammenhang mit den Anfängen des Bistums Verden ein offenbar als unbekannt geltendes Kloster „Amarbic“ erwähnt, — es ist Amorbach im Odenwald! Welche Verknüpfung der geschichtlichen Situation spricht daraus, daß Laurentius von Canterbury, Mellitus von London und Justus von Rochester, drei Gefährten des römischen Angelsachsenmissionars Augustinus, als „britische Bischöfe“ begegnen (S. 129) und gleicherweise der Northumbrier Wilfrid von York als „Brite“ bezeichnet wird (S. 131)! Fehlerhaft und verworren sind nicht minder die Ausführungen S. 130 f. über die Osterfrage, wo zu lesen steht, daß „der Osterzyklus des Dionysius“ um 630 „in Rom noch nicht angenommen war“, daß Lindisfarne „den 84jährigen Zyklus des Viktorius“ befolgte und daß in Whitby 664 „die Osterberechnung des Viktorius für Britannien angenommen“ worden sei.

Das alles sind einige herausgegriffene, beiläufig vermerkte Beanstandungen, die sich bei der Lektüre aufdrängen, aber — abgesehen von ein paar Stichproben bei Kenney — auf keiner regelrechten Kontrolle beruhen. Es steht also ernstlich zu befürchten, daß eine systematische Überprüfung noch manche andere Unebenheiten aufdecken würde, doch spricht der Gesamteindruck dafür, daß die Unsicherheit und Flüchtigkeit sich vornehmlich da auswirkt, wo der Vf. mit seiner Darstellung über den Boden Irlands hinausgreifen mußte; die spezifisch irischen Kapitel, besonders III, IV, V, erscheinen sicherer und verlässlicher. Im ganzen ist das Buch also keineswegs das geworden, was die Fachwelt erhoffte: auf das deutsche Gegenstück zu den maßgebenden Werken des Auslandes wie etwa L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands* (1932) oder J. Ryan, *Irish Monasticism* (1931), müssen wir noch weiter warten, aber den Weg zu diesem Ziel hat D. ein gut Stück geebnet durch die Erstellung eines verdienstlichen Abrisses, in dem eine Fülle von Stoff und Spezialliteratur zu finden ist.

Köln

Th. Schieffer

E. O. Kuujo: Die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der Pfarrkirchen in Alt-Livland. (= *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Ser. B, Tom. 97,2) Helsinki 1953, 275 S. brosch. Finn. Mark 850.—

Es ist bewegend, zu beobachten, mit welcher Unbeirrbarkeit die finnische historische Forschung trotz Krieg und Nachkriegsnot ihre Arbeit fortgesetzt hat. Für den Bereich der baltischen Geschichte, zu der die Finnen seit langem wichtige und willkommene Beiträge geliefert haben — erwähnt seien nur Arvi Korhonen, G. A. Donner und G. Mickwitz, von denen die beiden Letztgenannten als Opfer des Krieges ihr Leben gelassen haben —, ist dieses von um so größerem Wert, als ein Großteil der estnischen, lettischen, litauischen und deutsch-baltischen Forscher durch die Kriegsfolgen Heimat und Arbeitsmöglichkeiten weitgehend eingebüßt haben. Um so dankbarer wird man es begrüßen, daß von finnischer Seite wichtige Beiträge zur Geschichte Livlands nach dem Kriege veröffentlicht worden sind. Neben dem Buch von Vilho Nitmaa (Die undeutsche Frage in der Politik der livländischen Städte im Mittelalter, Helsinki 1949) hat Verf. der vorliegenden Studie seine Dissertation über das Zehntwesen in der Erzdiözese Hamburg-Bremen bis zu seiner Privatisierung schon 1949 vorgelegt und führt die Untersuchung, nunmehr eingegrenzt auf Alt-Livland, weiter, indem er die Organisation der Pfarrkirchen als Ganzes behandelt. Er beschränkt sich dabei auf diese, läßt einmal die Gesamtkirche und den Gesamtklerus, zum anderen die Vikariate beiseite, weil diese sich in ihrer wirt-

schaftlichen und rechtlichen Stellung — die Inhaber der Vikariate lassen sich nicht als zugehörig zum Gemeindegklerus betrachten — von der der Pfarrkirchen unterschieden. Eine Betrachtung der Quellen (S. 10—19) wird vorausgeschickt, die zeigt, daß auch gewisse nachreformatorische Quellengruppen (Visitationsprotokolle, Wackenbücher) für die ländlichen Gemeinden des Mittelalters Ausgewert besitzen, während in den Städten schon nach 1522 größere Veränderungen in rechtlicher und wirtschaftlicher Hinsicht stattfanden. Die Arbeit ist in drei große Abschnitte gegliedert: 1. Entstehung, Aufbau und Rechtsstellung der Pfarrkirchen (S. 20—101). 2. Die Einkünfte des Pfarrklerus (S. 102—164). 3. Die *fabrica* und die Kirchenvormünder (S. 165—237). In einer Schlußbetrachtung wird kurz die Summe der Untersuchung gezogen (S. 238—246). — Grundlage für die rechtliche und wirtschaftliche Stellung der livländischen Pfarrkirchen bildeten neben den allgemeinen Bestimmungen des kanonischen Rechts die Verträge von 1210 und 1211 zwischen Bischof Albert von Riga und dem Orden der Schwertbrüder über die Aufteilung des bis dahin eroberten Landes und die Abgrenzung der beiderseitigen Rechte. Da diese Verträge die Bestätigung Papst Innozenz' III. erhielten, wurden sie das Muster, nach dem man sich später, als die einzelnen estnischen Landschaften und Kurland unterworfen wurden, in der Regel gerichtet hat. Es ist also berechtigt, von diesen Verträgen, die die Stellung der Ordensbrüder selbst, der in ihm ein geistliches Amt versehenen Kleriker und später der Priesterbrüder des Ordens regelten, Bestimmungen über die Pfarrkirchen im Ordenslande und die Visitationen trafen, auszugehen, da alle Auseinandersetzungen zwischen dem Schwertbrüderorden und seinem Nachfolger, dem Deutschen Orden, und den geistlichen Landesherrn um die Auslegung der Bestimmungen dieser Verträge gingen. Der Deutsche Orden suchte, als er 1237 nach Livland kam, zum mindesten die Zehntrechte der Bischöfe abzulösen, zum Teil aber auch, das Einsetzungsrecht des Bischofs bei der Besetzung der Pfarrstellen zu umgehen. Die dänische Herrschaft in Harrien und Wierland bis 1346 und die Tatsache, daß der Bischof von Reval der Erzdiözese Lund angehörte, bedeutete gegenüber den Unterschieden, die zwischen den geistlichen Territorien und dem Ordensgebiet bestanden, nicht allzuviel. K. hat also Recht, wenn er betont, daß Alt-Livland im Mittelalter kirchlich als eine Einheit anzusehen sei, dagegen politisch zersplittert blieb (S. 31). — Von einer einheitlichen Dotierung der Pfarrkirchen kann in Alt-Livland nicht die Rede sein. Die landschaftlichen Unterschiede und die verschiedene Haltung, die die Landesherrn gegenüber der Pflicht zum Bau und zur Ausstattung von Pfarrkirchen einnahmen, treten deutlich hervor. Es sind Pfarren ohne Grundbesitz vor allem in den Zentren des Deutschordenslandes (Wenden, Fellin) nachzuweisen, in denen der Pfarrbesitz, auch wenn er vorhanden gewesen war, zum Ordensland geschlagen wurde, wobei der Pfarrer vom Deutschordenshof ausgehalten wurde (S. 47 ff.). Die Abgrenzung von Pfarrsprengeln ist daher ebenfalls landschaftlich verschieden, hält sich in Estland an die alten Gaugrenzen (Kiligunden), auch in Kurland offenbar an alte Landeseinheiten (Burgsuchungen, vgl. dazu H. Dopkewitsch, Die Burgsuchungen in Kurland und Livland vom 13.—16. Jh. in: Mitt. Riga 25, 1933; dazu aber meine Bemerkungen in: Das Lettenland im Mittelalter, Köln 1954, Exkurs II), hat aber im Lettenlande, wo eine herrschaftliche Ordnung die alte Gaueinteilung vielfach schon überlagert hatte, als die Deutschen an der Düna erschienen, zur Festlegung neuer kirchlicher Grenzen geführt. Eine Betrachtung der Ämter des Pfarrers und des Kaplans (S. 52 ff.) ergibt, daß das Patronatsrecht über die Pfarren nicht nur dem Deutschen Orden, sondern auch Domkapiteln, Klöstern und adligen Stiftern zukam. Der letzte Punkt erfährt durch K. eine neue Beleuchtung, da man bisher meist annahm, daß es ein Adelspatronat in Alt-Livland nicht gegeben habe. Sein Umfang bleibt freilich unbestimmt, doch kann K. einige Fälle sicher nachweisen. Den Städten gelang es dagegen nicht, das Patronatsrecht über die Stadtpfarrkirchen zu erlangen. Die päpstlichen Provisionen bleiben in ihrem Umfang unbestimmt, hier könnte das Vatikanische Archiv wohl noch Auskunft geben. Für das Or-

densland hat bereits Alexander IV. generell auf Provisionen verzichtet. Die Investitur der Pfarrer wurde den Bischöfen vom Orden für seine Pfarrkirchen mitunter streitig gemacht. Der Orden hat in Alt-Livland an seinen Kirchen und für die geistliche Betreuung seiner Konvente vielfach Weltgeistliche verwandt, da einmal die Zahl seiner eigenen Priesterbrüder offenbar nicht ausreichte, zum anderen die Bestrebungen der Ordensleitung darauf abzielten, die an seinen Kirchen tätigen Weltgeistlichen in volle Abhängigkeit von sich zu bringen einschließlich des Rechtes, sie gegebenenfalls in die Ordenshäuser zurückzuberufen und durch andere zu ersetzen (S. 81 ff.). Die Besetzung der Vikariate zeigt, daß nur verhältnismäßig wenig Einheimische zu Klerikern herangebildet wurden und als Kaplanen tätig waren. Nur gering sind die Nachrichten über bischöfliche Visitationen. Auch hier haben sich Streitigkeiten mit dem Orden, besonders über die Prokuratien ergeben. — Eine sorgfältige Verwertung der Quellen über die Einnahmen des Pfarrklerus bietet das zweite Kapitel (S. 102 ff.), wobei davon ausgegangen wird, daß bereits 1198 die Liven sich verpflichteten, Geistliche in ihren Burgen aufzunehmen. Die meisten Burgen der Liven und Letten, meint K., seien bewohnt gewesen, während das für die estnischen Burgen nicht immer zutrefte (S. 102). Ob man diese Behauptung aufrechterhalten kann, muß die Archäologie nachprüfen. Unklar bleibt, wieweit Burgen Mittelpunkte des heidnischen Kultus waren. Hier gibt eine Untersuchung von Ed. Sturms über die sogen. Alkhügel bei den baltischen Völkern wichtige Hinweise (*Conventus primus historicorum Balticorum* 1937, Riga 1938, S. 116 ff.), die vermuten läßt, daß Burg und Kultstätte nicht zusammenfielen. Anfänge einer Grundherrschaft sind für Kurland nachzuweisen (P. Johansen in: *Baltische Lande* I, 1939, S. 263 ff.), auch für Estland zu vermuten (ders., *Siedlung und Agrarwesen der Esten im Mittelalter*, 1925, S. 7 f.). Die mit dem Einsetzen der christlichen Mission eingeführte Abgabe, der Zehnte, geriet trotz der bereits 1236 erlassenen Verbote Gregors IX. über die Zehntübertragung bald in die Hände der Vasallen. Im allgemeinen wurde zwischen Zehntem und Zins nicht unterschieden, es handelte sich um die allgemeine Abgabe der Bewohnerschaft (S. 110), von der die Pfarrerherrenabgabe abgezweigt wurde. Sie war in den einzelnen Gebieten sehr verschieden. Eine Ausnahmestellung nahmen hierin die schwedischen Siedler auf den Inseln und an der Küste Estlands ein, die — als Viehzüchter — ihren Zehnten-Zins und ihre Pfarrerherrenabgabe in Butter entrichteten (S. 126 ff.). Untersuchungen über die Opfergaben, die Stolgebühren usw. ergeben, daß die Einnahmen des Pfarrers in Alt-Livland sehr unterschiedlich waren, so daß seine wirtschaftliche Stellung im Vergleich zu der anderer Länder im Spätmittelalter schwer zu bestimmen ist. Auch in Alt-Livland ist es zu scharfen Gegensätzen zwischen Welt- und Ordensklerus gekommen, vor allem, als die Dominikaner nach Livland kamen (S. 147 ff.). — Im dritten Kapitel über die *Fabrica* und die Kirchenvormünder geht K. der Frage nach dem Aufkommen der Institution der Kirchenvormünder nach, wobei vermutlich der Einfluß der Ostseestädte von Riga, Reval und Dorpat aus die Pfarrgemeinden Alt-Livlands erfaßt hat. Sie sind ein Anzeichen für die wachsende Bedeutung des Bürgertums, und auch in Alt-Livland sind die Kirchenvormünder in Riga, Reval, vielleicht in Dorpat, entweder abhängig vom Rat oder Mitglieder desselben. Auf dem Lande sind es entweder Vasallen der Bischöfe oder Ordensbeamte. Ihre Hauptaufgaben, die Entgegennahme von Opfergaben und Stiftungen für die Kirchen, die Verwaltung des Kirchenvermögens, die Unterhaltungspflicht für die Baulichkeiten und Friedhöfe, dienen dem Zweck, eine Trennung von Pfarrerbesitz und Kirchenvermögen herbeizuführen. K. gibt an Hand der vorhandenen, für die Städte Riga und Reval reichlich vorhandenen Quellen einen Einblick in den Umfang der Kirchenvermögen und die wirtschaftliche Stellung der *Fabrica*, die ebenfalls große landschaftliche Unterschiede aufweist. Immerhin konnte von einer Anzahl Kirchen Geld im Leihgeschäft hergegeben werden (S. 229 ff.). Im Schlußkapitel werden die charakteristischen Züge des Gemeindelebens in Alt-Livland herausgehoben: der von Anfang an beträchtliche Einfluß des Bürgertums auf die Wirt-

schaftsführung der städtischen, des Adels auf die der ländlichen Gemeinden, während das Bauerntum „nicht viel in Dingen der Kirche mitzureden“ hatte (S. 239). Kennzeichnend ist der Gegensatz zwischen den Bischöfen und dem Orden, welcher in jedem Bistum eine andere Stellung einnahm (S. 239 f.). Im allgemeinen zeigt Alt-Livland die Kennzeichen des deutschen Kirchenlebens. Die Reformation hat nur in den Städten einen schroffen Wechsel in der Gemeindeordnung herbeigeführt, während auf dem Lande noch lange die alten Ordnungen erhalten blieben, mit Ausnahme von Kurland, in dem Gotthard Kettler Reformen in Angriff nahm. In den Bistümern ging das Patronat in großem Umfange in die Hände des Adels über. — Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis beschließen die gründliche, zuverlässige und sehr lehrreiche Arbeit, für die K. Dank gesagt sei.

Freiburg i. Br.

M. Hellmann

Hans-Walter Krumwiede: Das Stift Fischbeck an der Weser. Untersuchungen zur Frühgeschichte 955—1158 (= Studien z. Kirchengesch. Niedersachsens, in Verb. m. Ph. Meyer und R. Drögereit hg. v. H. Dörries, 9), Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht) 1955. 137 S., 1 Stammtafel, brosch. DM 12.80.

Anlässlich des tausendjährigen Jubiläums des Stiftes Fischbeck an der Weser bei Hameln hat der Verf. eine Reihe von Untersuchungen zur Frühgeschichte des Stiftes zu einem Buche zusammengefaßt, das Rez. leider nur teilweise würdigen kann, da ihm die Quellen und Literatur zur niedersächsischen Landesgeschichte nicht vollständig genug zur Verfügung stehen.

Über die Gründung des Stiftes ist wenig bekannt. Die Gründungslegende kann nur aus den schwer zu deutenden Bildern eines im 16. Jahrh. gewirkten Teppichs erschlossen werden. Die „Gründungsurkunde“ (DO. I. 174) enthält außer den Namen der Gründerin Helmburg, ihres Mannes Ricbert und ihrer Söhne Richard und Aelfdehc nur noch Angaben über die verhältnismäßig geringe Ausstattung des neuen Stiftes mit 95 Hufen (Kap. I S. 11—16). — In einem Güterverzeichnis der Abtei Fulda (im *Codex Eberhardi*) erscheint ein *Fischab* in der Nähe von *Hamala*. Gegenüber K. Lübeck, der hieraus auf einen fuldischen Hof in Fischbeck bei Hameln geschlossen hat, macht Verf. geltend, daß es sich auch um Fischbach bei Hammelburg handeln könne (Kap. II S. 17—31). — Die Herkunft der Stifterin Helmburg aus dem angesehenen sächsischen Grafengeschlecht der Ecbertiner ist zwar nicht strikt zu beweisen, soll aber durch umfangreiche genealogische Untersuchungen wahrscheinlich gemacht werden (Kap. III S. 32—63). — Über das Leben im Stift während der ersten zweihundert Jahre seines Bestehens ist fast nichts bekannt. Einen gewissen Ersatz bieten die Nachrichten über Entstehung und Eigenart der Kanonissenstifter, die Verf. auf Grund der allgemeinen Literatur zusammenstellt (Kap. IV S. 64—77). — Besonders schwer ist es, die Rechtsstellung des Stiftes genau zu klären. Im Zuge seiner weitestgehenden Untersuchung über Immunität, Vogtei, Unabhängigkeit kommt Verf. zu dem Ergebnis, daß es ein „königliches Schutzkloster im speziellen Sinne“ gewesen sei (Kap. V S. 78—97). — Im Jahre 1147 schenkte König Konrad III. dem Abt Wibald von Corvey die beiden Stifter Fischbeck und Kennade. Wibald konnte jedoch nur den Besitz von Kennade antreten, da der Fischbecker Untervogt Graf Adolf von Schauenburg, wohl unterstützt von Heinrich dem Löwen als Obervogt, mit Erfolg die Selbständigkeit Fischbecks als „unabhängiges königliches Schutzkloster“ verteidigte (Kap. VI S. 98—115). — Zuletzt wird noch auf Grund des Privilegs Hadrians IV. vom 11. 5. 1158 (JL. 10 407) die Exemption, also die kirchliche Rechtsstellung des Stifts, untersucht. Ergebnis: das Privileg verbürgte dem Stift seine Unabhängigkeit dem Mindener Bischof gegenüber, ohne es aus dem Diözesanverband Minden zu lösen

(Kap. VII S. 116—124). — Vorwort (S. 7 f.), Einleitung (S. 9 f.) und Schlußbemerkungen (S. 124—128) verdeutlichen ebenso wie die reichlich über den ganzen Text verstreuten methodischen Erörterungen die Absichten und Ergebnisse des Verf. Ein Anhang (S. 129—133) bringt die wichtigsten Urkunden in vollem Wortlaut: Ottos des Großen (DO. I. 174), der Könige Heinrich II. (DH. II. † 81) und Konrad II. (DK. II. 15), des Papstes Hadrian IV. (JL. 10 407), dazu eine Urk. aus Hilwartshausen von 1003. Am Schluß das Literaturverzeichnis (S. 134—137) und eine Stammtafel der Gründerfamilie.

Die Schlußbemerkungen des flott geschriebenen, durchaus unkonventionellen Buches beginnen mit dem Satz: „Der Versuch, von einer geringen Zahl von Diplomen aus die Frühgeschichte eines kleinen Stifts möglichst vollständig zu rekonstruieren, ist m. W. kaum einmal unternommen worden.“ Dieser Satz wird durch eine Anmerkung erläutert: „Die vorliegende Arbeit besteht bis auf das Kapitel über den Streit mit Corvey eigentlich nur aus einer Interpretation der ersten vier Urkunden des Stifts“. Der Leser stutzt, denn fast könnte es scheinen, als kenne der Verf. keine der zahlreichen Monographien zur Stifts- und Klostergeschichte. Aber offensichtlich meint Verf. „die Frühgeschichte eines kleinen *sächsischen* Stifts“, da ihm die Arbeiten z. B. über die rheinischen Kanonissenstifter in Neuß und Gerresheim (R. Kottje, Das Stift St. Quirin zu Neuß 1952; H. Weidenhaupt, Das Kanonissenstift Gerresheim, Düsseldorf Jahrb. 46, 1954) kaum unbekannt geblieben sein können, so wenig wie die anderen derartigen Arbeiten, auf deren Erwähnung Rez. ebenso wie Verf. verzichten muß. Auch hinsichtlich der „möglichsten Vollständigkeit“ übt Verf. strengste Beschränkung, indem er — mit Ausnahme des noch zu erwähnenden Nekrologs — alle jüngeren Quellen zur Stiftsgeschichte und damit auch die durchaus möglichen Rückschlüsse auf die Jahre vor 1158 aus dem Bereich seiner Untersuchungen ausschließt. Deshalb erfährt man nichts über die Standesverhältnisse der Kanonissen, nur beiläufig etwas über die Beziehungen des Stifts zu den Vögten, zu den Bischöfen und zu anderen Stiftern, wenig über die Besitzverhältnisse, nichts über den zu Anfang des 12. Jahrh. (?) begonnenen Bau der Stiftskirche. Um so mehr Gewicht erhalten die Rechtsverhältnisse des Stifts, deren Regelung ja die vier Urkunden vor allem dienen sollten. Das Problem ist dabei, wie Verf. mehrmals ausdrücklich bemerkt, daß man aus Privilegien nicht ohne weiteres auf ihre Verwirklichung schließen kann. Mit anderen Worten: diese Urkunden bezeugen, was sein sollte, nicht aber, was wirklich gewesen ist. Wenn Verf. nun einen erheblichen Teil seiner Arbeit darauf verwendet, trotzdem zu erweisen, daß „die Fischbecker Diplome ihre juristische Prägnanz nicht aus dem allgemeinen Rechtsgefüge . . ., noch viel weniger aus den Gepflogenheiten der Kanzlei, sondern aus der geschichtlichen Situation des Stiftes selbst“ erhalten haben, dann muß Rez. gestehen, daß er solcher „Einsicht in die innere Logik der individuellen Zusammenhänge“ unbedingt das vorzieht, was Verf. etwas abfällig als das „monotone Grau der Rechtssystematik“ bezeichnet, d. h. die Ergebnisse der landläufigen Verfassungs- und Rechtsgeschichte und Diplomatik, die Verf. freilich nicht immer ganz zutreffend wiedergibt.

Die Lektüre des ungewöhnlichen Buches ist zweifellos anregend und gibt Anlaß zu einer Fülle von Bemerkungen, aus denen nur einige wenige ausgewählt seien. Zu Kap. I: Bei der Schilderung des Teppichs und der Wiedergabe der kauderwelschen lateinischen Beischriften der Bilder stützt Verf. sich anscheinend auf die dem Rez. unzugängliche Stiftsgeschichte von J. L. Hyneck (Rinteln 1856). Auf einer neueren Abbildung (H. Göbel, Wandteppiche III 2, 1934, Abb. 30, dazu Text S. 28) ist leider nicht mehr alles zu erkennen. Das Kauderwelsch, das Verf. übersetzt, ohne den Versuch einer Rekonstruktion des ursprünglichen Textes zu wagen, erklärt sich vielleicht aus der Tatsache, daß der wollene Wandbehang seit seiner Herstellung (1583) stark repariert wurde (Göbel a.a.O.). — Die in engem Anschluß an Th. Sickel unternommene neue Erörterung der seit Jahrzehnten unbestrittenen Datierung des DO. I. 174 wird leider durch zwei Druck-

fehler unverständlich: S. 14 Z. 20 lies: 953 und 954 statt 954 und 955. — Zu Kap. II: Auf S. 24 f. wird das in den Fuldaer Totenannalen überlieferte Mönchsverzeichnis fuldischer Klöster (von ca. 880—85, vgl. Stengel D. A. 9, 522) behandelt. Wie aus der Einleitung von G. Waitz zu seiner vom Verf. nicht angeführten Ausgabe (MG. SS. 13, 161 ff.) hervorgeht, ist die Fuldaer Hs. des 10. Jahrh. (nicht des 12. oder 13. Jahrh.!) die einzige, die das Verzeichnis enthält. Das ist freilich aus der vom Verf. beschafften Fotokopie nicht zu ersehen. Der von ihm vermiste Zusatz zu *Hamala: id est Hamalaburg prope* (nicht *propre*) *Fuldam* stammt wie die anderen eingeklammerten Zusätze in Leibniz' SS. rer. Brunsvicen. vom Herausgeber des Textes. — Das ganze Kapitel paßt eigentlich nicht in den Rahmen des Buches. — Zu III: Im Nekrolog des Stiftes Fischbeck ist außer der Gründerin noch eine zweite Helmburg, *abbatissa loci istius*, eingetragen, zum gleichen Datum (10. 8.) ist im Nekrolog von Moellenbeck eine *Helmburh abbatissa* bezeugt (Wigand's Archiv 5, 364). Verf. wendet sich gegen die These, daß diese Helmburg II eine Tochter der Gründerin gewesen sei. Grund: Es „ergeben sich ohne sie bereits 8 Kinder für Helmburg, so daß wir sie mit weiteren Nachkommen verschonen wollen, zumal ein Anhaltspunkt über den Namen hinaus nicht gegeben ist“ (S. 42). Rez. betrachtet zwar das Amt als Abtissin des gleichen Stifts als einen weiteren Anhaltspunkt, verzichtet aber angesichts der mehr als zwanzig Erwähnungen des Namens Helmburg im Moellenbecker Nekrolog auf eine neue Hypothese. — Aus den S. 59 zit. Worten *locus ille iuri* (nicht *iure*) *fuit addictus . . . Ottonis* kann Rez. nicht wie Verf. (S. 60) entnehmen, auf welche Weise Otto zu diesem Besitz gekommen ist. — Zu IV: Verf. stützt sich bei seinen Ausführungen über die Kanonissenstifter im wesentlichen auf K. H. Schäfer, ohne W. Levisons Kritik an Schäfer zu berücksichtigen (jetzt in: Aus rhein. u. fränk. Vorzeit, 1948 S. 489—516). Gegen die vom Verf. (S. 71) wiederholte frühe Datierung der Äbtissinnenweihe (vorkarolingisch, bzw. 9. Jahrh.) durch Schäfer hatte Levison (S. 511 f.) protestiert. Jetzt ist das Alter der Formel ziemlich leicht festzustellen. Diese *Ordinatio abbatissae canonicam regulam profitentis* stammt aus der Blütezeit der Kanonissenstifter, dem 10. Jahrh., und gehört höchstwahrscheinlich zu den für das Mainzer Pontifikale neugeschaffenen Texten. Sie enthält jedenfalls nicht mehr und nicht weniger ältere Bestandteile als diese und ist wie sie nur in Hss. des Mainzer Pontifikale überliefert (vgl. Andrieu, Les Ordines Romani I, 1931, S. 182). — Das Fischbecker Nekrolog steht in der Wolfenbütteler Hs. 4347 (Gud. lat. 42 fol.), die nach Milchsack (Gud. Hss., 1913, S. 108 f.) u. a. ein Kalendarium und das Nekrologium von „Visby“ enthält; aus letzterem stammen die von Böhmer-Huber (Fontes 4, 495 ff.) gedruckten Auszüge. Die erwünschte neue Beschreibung der Hs. könnte verbunden werden mit Angaben über die Hs. 190 der Landesbibliothek Hannover, die anscheinend auch ein Nekrolog von Fischbeck enthält (Bodemann, Hss. . . . Hannover, 1867, S. 30). Was Verf. S. 74 f. über die Hs. sagt, ist teils unverständlich, teils abweichend von den Angaben Hubers. Er zitiert teils den gedruckten Auszug, teils — ohne Angabe von Signatur und Seitenzahl — die Handschrift. Rez., der auf den Druck angewiesen ist, möchte nur auf die drei Eintragungen zum 8. 6., zum 7. 8. und zum 4. 12. hinweisen, die von Schenkungen Kaiser Heinrichs IV. († 1106) und des Kaiserpaars Lothar III. († 1137) und Richenza († 1141) berichten. Die vom Verf. (S. 98) beklagte große Lücke in der Stiftsgeschichte von 1025—1147 kann dadurch doch wohl etwas verringert werden. — Zu V: In DO. I. 174 wird dem Stift Fischbeck die Königsvogtei zugesichert. Das einzige ältere Beispiel solcher Verleihung durch Otto I. (DO. I. 1 für Quedlinburg) wird S. 90 ff. ausführlich besprochen. Die Worte *et si aliquis generationis nostrae . . . regalem potestativa manu possideat sedem . . .* übersetzt Verf. (S. 91) so: Wenn ein anderer des liudolfingischen Geschlechts (Verf. bezieht das auf die Brüder Ottos, nicht etwa auf seine Nachkommen) das Königsamt durch Gewalt in seinen Besitz brächte . . . Rez. bedauert, über den Sinn dieser Worte so anderer Meinung zu sein, daß er den anschließenden Ausführungen des Verf. nicht zustimmen kann. — Zu VI: Bei der Charakterisierung Wibalds von

Stablo verläßt Verf. sich auf J. Janssen (1854); darum ist er wie dieser dem berüchtigten Fälscher Petrus diaconus zum Opfer gefallen, der die S. 99 erwähnten Ehrentitel Wibalds erfunden hat (DL. III. † 121 g, h; vgl. Bresslau, Handb. 21, 504). — Die zweite Urkunde des Stiftes, DH. II. 81, ist in ihrer heutigen Form unecht, beruht aber auf echter Vorlage. Die heutige Fassung ist laut Bresslau auf dem radierten Pergament des Originals „im 12. (schwerlich noch im 11.) Jahr.“ geschrieben. Zugefügt wurde vor allem das Recht der freien Vogtwahl, obwohl, wie Bresslau bemerkt, zur Zeit Konrads III. die Vogtei ein Reichslehen war. Vom Verf. erwartet man nun eine genauere Bestimmung des Zeitpunkts der Fälschung und der Umstände, durch die sie veranlaßt wurde. Er faßt sich kurz (S. 102 Anm. 24): „hier wird das Motiv für die Fälschung des freien Vogtwahlrechtes in DH. II. 81 deutlich, die in dieser Zeit (d. h. in der Zeit Konrads III.) vorgenommen wurde (vgl. S. 95): die Belehnung Wibalds mit der Vogtei von Fischbeck hätte das Ende des Stifts bedeutet“. Auf S. 95 findet man nur ein ungenaues Referat über Bresslauer Auffassung. Aber von einer Belehnung Wibalds mit der Vogtei ist keine Rede gewesen. S. 102 oben spricht Verf. richtig von dem „Mandat, durch welches der König den Herzog (Heinrich d. Löwen) aufforderte, auf die Vogtei von Fischbeck und Kemnade zu verzichten und sie von Wibald als Lehen anzunehmen“. Dieser Vorgang ist für Kemnade mit aller wünschenswerten Genauigkeit in einer Urkunde Heinrichs des Löwen erzählt (hg. v. K. Jordan Nr. 8, S. 14 f), zweifellos sollte es mit Fischbeck genau so gehalten werden. Was das Stift aber in diesem Augenblick mit einer Vogtwahlfälschung erreicht hätte, bleibt unklar. — Ob es bei der Verhinderung der Schenkung durch Adolf von Schauenburg vielleicht eine Rolle spielte, daß er mit der ungenannten Äbtissin verwandt war (S. 102 f. beiläufig erwähnt), hat Verf. nicht erwogen. In Kemnade dagegen stritten sich in dieser Zeit drei Prätendentinnen um die Würde der Äbtissin; alle drei hießen Judith, eine von ihnen war auch Äbtissin von Gesecke und wird vom Verf. deshalb Judith von Giska genannt. — Zu VI: Das früheren Forschern verdächtige Privileg Hadrians IV. wurde von Goetting als Spezialfall der Papstdiplomatik für echt erklärt; dagegen meldete W. Holtzmann entschieden Widerspruch an; Goetting brachte neue Gründe für die Echtheit bei, sodaß, wie Verf. berichtet (S. 118) „Holtzmann seine Bedenken hinsichtlich der Echtheit der Urkunde aufgegeben hat“, und zwar, wie hier hinzugefügt sei, mit folgenden Worten: „Herr Goetting glaubt an die Ehrlichkeit seiner Fischbecker Damen, ich . . . halte das Stück nach wie vor für eine Fälschung . . .“ (am S. 118 Anm. 14 angeg. Ort). Verf. hält also mit Goetting die Urkunde für echt, das sei ihm unbenommen, aber vielleicht hätte er doch andeuten sollen, daß diese Meinung nicht unbestritten ist. — Bei der anschließenden Definition der Exemption polemisiert Verf. dann mit Goetting und Brackmann, wobei er der Gefahr der Vermengung von — modern ausgedrückt — Rechtsnorm und Rechtswirklichkeit wiederum nicht entgangen ist. — Beim Abdruck der Texte im Anhang kam es dem Verf. offenbar vor allem auf den Wortlaut an, denn die Kopfregesten sind sehr viel kürzer als sonst bei solcher Gelegenheit üblich ist. Gerne hätte man den späteren Zusatz *et Richarddi* in I, die Interpolationen in III, den Schreibfehler *rogum* in IV bezeichnet gesehen; in I ist 1, in II 6, in III und V je ein Druckfehler stehen geblieben, in II fehlt außerdem die letzte Zeile, in V ein Wort (S. 133 Z. 5 *quibuslibet* vor *occasionibus*). Überhaupt sind die lateinischen Texte, auch der Zitate, nicht so gut gedruckt wie der deutsche Text (wo nur folgende Druckfehler zu berichtigen sind: S. 10 minuziösen, S. 72 Kreuzschiss, S. 74 Realpräzens, S. 89 u. S. 96 Arrenga und S. 126 kontigenten). Lateinische Druckfehler (Rez. konnte nicht alle Texte nachprüfen) finden sich S. 12 (zwei), 24 (einer), 25 (3), 26 (4), 27 (1), 28 (1), 32 (2), 49 (6), 54 (3 und eine unbezeichnete Lücke von 13 Wörtern), 56, 58, 59, 65, 71, 84 (je 1), 90 (2), 91 (fehlt ein *et*), 93, 95 (je 2), 110 (4), 114 (6, dazu ein fehlendes Wort).

*Sapienti sat.* In Vorwort, Einleitung und Schlußbemerkungen und auch sonst hie und da hat Verf. mit der geziemenden Zurückhaltung, doch oft und deutlich genug seine Verdienste hervorgehoben. Rez. kann sich deshalb darauf beschränken,

ihm dort voll und ganz zuzustimmen, wo er (S. 10) den für seine Untersuchungen gewählten Weg „etwas ungewöhnlich“ nennt.

Bonn

R. Elze

Urbain V (1362—1370) *Lettres Communes analysées d'après les registres dits d'Avignon et du Vatican par les membres de l'Ecole française de Rome et M.-H. Laurent. Tome I (premier fascicule) Paris (De Boccard) 1954. II, 112 S.*

*Lettres secrètes et curiales du pape Urbain V (1362—1370) se rapportant à la France publiées ou analysées d'après les registres d'Avignon et du Vatican. Fascicule 4. Table des matières par G. Mollat. Paris (De Boccard) 1955. 116 Sp.*

Das große Unternehmen der Ecole française de Rome in der Herausgabe der päpstlichen Register des 13. und 14. Jahrhunderts ist nach längerer Unterbrechung wieder in Gang gekommen. Zur Geschichte dieser Registerpublikation ist nur zu sagen, daß sie schon vor der allgemeinen Eröffnung des Vatikanischen Archivs mit den Registern Innocenz IV. begann und daß sie, wie jedes größere römische Institutsprogramm ihre wechselvollen Schicksale hatte. Da zur Zeit die Frage der Veröffentlichung des riesigen Vatikanischen Materials und die dabei anzuwendenden Methoden wieder einmal diskutiert werden mit dem Ziel einer internationalen Zusammenarbeit, soll auf dieses heikle Thema hier jetzt nicht näher eingegangen werden. Nur sei daran erinnert, daß das große französische Unternehmen für das 13. Jahrhundert das ganze Material vorlegen will und dieses Programm zum großen Teil schon erfüllt hat, während für das 14. Jahrhundert aus manchen Sparten der Überlieferung eine Auswahl getroffen wird, die sich meist auf die französischen Gebiete beschränkt. Vor allem gilt dies für das politische Material, da seit der Eröffnung des Vatikanischen Archivs die Länder unter nationalen Gesichtspunkten diese reiche Quelle auszuschöpfen begonnen haben. Doch sind im 14. Jahrhundert noch große Lücken auszufüllen. Um welche Mengen es sich dabei handelt, kann man bei dem Pontifikat Johanns XXII. sehen, aus dessen *litterae communes* G. Mollat in unsäglich mühsamer Arbeit über 60 000 Urkunden in 16 Bänden publiziert hat. Die Verdienste der Kapläne an S. Louis des Français in Rom müssen bei dieser Gelegenheit doch wenigstens angedeutet werden.

Der vorliegende Faszikel eröffnet die Publikation der *litterae communes Urbans VI.* Schon vor einem Menschenalter hat ein französischer Geistlicher, Chanoine H. Dubrulle einen kleinen Versuch zu dem 1. Pontifikatsjahr dieses Papstes ediert. Die Überlieferung der Bullen liegt in dieser Zeit bekanntlich in zwei Serien vor, den sog. Avignonesischen Registern (für Urban VI. die Bände 150—170) und den sog. Vatikanischen Registern (für Urban VI. die Bände 245—262). Für alle Fragen zum Verhältnis beider Registererien ist jetzt das Buch von F. Bock, Einführung in das Registerwesen des Avignonesischen Papsttums (1941) heranzuziehen. Die wichtige Serie der Suppliken ist in diesem Unternehmen nicht berücksichtigt. Während Mollat bei Johann XXII. die einzelnen Regesten, größere Auszüge oder den ganzen Wortlaut in chronologischer Anordnung brachte, ließ J.-M. Vidal in der Edition der *litterae communes* Benedikts XII. die einzelnen Sachgruppen beisammen. Diese letztere Methode wird auch in diesem Faszikel angewandt. Das hat aber zwei Seiten: die ursprüngliche Gestalt der Register wird deutlich sichtbar und es läßt sich die Bearbeitung leicht auf mehrere Teilnehmer abgrenzen, aber das Auffinden der einzelnen Stücke wird dadurch etwas erschwert. Von den rund zwei Dutzend Sachgruppen der *litterae communes* sind in dem vorliegenden Faszikel aus dem 1. Pontifikatsjahr erfaßt: *de absolute plenaria in articulo mortis; de beneficiis sub expectatione; de beneficiis sub expectatione in forma communi; de beneficiis religiosorum sub expectatione.* Da diese Gruppen stark formelhaft sind, hat man sich fast durchweg mit Regesten begnügt. Es ist

also nur ein Teil des 1. Pontifikatsjahres erschlossen. Verantwortlich zeichnet P. Laurent OP, dem wir schon eine Reihe von wichtigen Arbeiten aus dem Vatikanischen Archiv verdanken; doch haben auch andere Mitglieder des französischen Instituts sich an der Edition dieses Faszikels beteiligt.

Die mehr politischen Stücke, mit deren Herausgabe P. Lecacheux begann, sind durch die unermüdete Arbeitskraft von G. Mollat zu Ende geführt. Nun hat er auch den Faszikel mit dem Register veröffentlicht, das zunächst einen Index analyticus notabilium rerum mit wichtigen Zusammenstellungen von Beamten der Kurie bringt, dann aber den ausführlichen Index nominum personarum et locorum. Damit ist im Gegensatz zu vielen Pontifikaten des 13. und 14. Jahrhunderts dieser Band rasch benutzbar geworden.

Tübingen

K. A. Fink

P. O. Kristeller: *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (= Biblioteca Storica del Rinascimento, Nuova serie diretta da Eugenio Garin III) Firenze (G. C. Sansoni) 1953. XIX, 492 S. Lit. 5000.—.

Das vorliegende Werk wurde schon 1931 in Angriff genommen. 1937 lag das fertige Manuskript in deutscher Sprache vor. Seine italienische Übersetzung war bereits 1938 fertiggestellt. Aber nicht in Europa, sondern erst in Amerika konnte es 1943 in englischer Sprache mit einer vorangestellten Biographie Ficanos zum ersten Male veröffentlicht werden. In der vorliegenden italienischen Ausgabe ist die Biographie fortgelassen, sonst aber ist der ursprüngliche Text im ganzen bewahrt, wie er vor nahezu 20 Jahren verfaßt wurde. Nur kleine Ergänzungen und Veränderungen wurden auf Grund der Kritiken an der amerikanischen Ausgabe und weiterer Untersuchungen des Verf. hinzugefügt. Dadurch ist der Text auf den Stand der heutigen Forschung gebracht. Er zeigt, daß heute niemand berufter ist zu dieser Darstellung der Philosophie Ficanos als K., der wie wenige den Hauptteil seiner Lebensarbeit dem Problem der sogenannten „Renaissance“, des „Humanismus“ und insbesondere der geistigen Gestalt Ficanos gewidmet und unsere Kenntnis von ihr schon früher durch Quellenfunde und Einzelveröffentlichungen bereichert hat.

Nach K. war Ficino der erste Humanist, der wirklich Philosoph war, der überdies nicht nur in der vorchristlichen und christlichen Antike, sondern auch im mittelalterlichen Denken und in der — leider noch wenig erforschten — Spätscholastik seiner Zeit wurzelte. Die ihm vorausgehenden späten Humanisten seit dem 14. Jh. seien dagegen, wie K. in früheren Einzeluntersuchungen zeigen zu können gemeint hatte, nur Nachfolger der alten Rhetoren gewesen. Ihr Bemühen habe daher allein der „Rhetorik“ und dem Ideal der „Eloquenz“ gegolten, aber nicht der Philosophie, wobei er das in zahlreichen Quellen sichtbare Interesse an der Moralphilosophie der Antike, aber auch des frühen Mittelalters (Abaelard!) zwar nicht übersah, aber auch nicht erklärte.<sup>1</sup> Nun haben gewiß zahlreiche Humanisten, die wirklich nur als Lehrer und Literaten tätig waren, sich nicht mit Philosophie befaßt. Selbst für Manetti sind nur die Spätscholastiker die „philosophi nostri temporis“ (ein Zeichen für das Bewußtsein der geistigen Gemeinsamkeit, das die sogenannte „Renaissance“ und die Spätscholastik noch verband und das auch de facto im gemeinschaftlichen „Gespräch“, ja sogar in der Freundschaft von Humanisten und Spätscholastikern zum Ausdruck kam). Aber das zentrale, religiös-philosophische Problem, das Ficino zu lösen versuchte, ist doch nicht aus seinem Kopfe allein entsprungen. Was bei Ficino gleichsam sublimiert in einer

<sup>1</sup> P. O. Kristeller and John Herman Randell jr.: The study of the philosophies of the Renaissance. *Journ. of the hist. of ideas* II (1941) S. 449—496; P. O. Kristeller: Humanisme and Scholasticisme in the Italian Renaissance. *Byzantion* XVII (1944/45) S. 346—374.

großen Frage vorliegt, ist vor ihm bei Humanisten und Juristen schon zumindest in Einzelproblemen lebendig. Das soll nicht besagen, daß es durch diese Jahrhunderte hindurch eine einheitliche Philosophie der „Renaissance“ gegeben habe. Die „Renaissance“ ist überhaupt für uns doch nur noch insofern eine unbestreitbare historische Tatsache, als sie der aus den Quellen aufweisbare Versuch einer Deutung war, in der eine Reihe von sehr verschiedenartigen Männern das Eigentümliche ihrer Zeit und damit sich selbst verstehen zu können meinten. Wie jede Selbstdeutung einer Zeit stellt sie also selbst ein historisches Problem dar. Jeder Versuch seiner Lösung hat die „Renaissance“ als ein sehr komplexes Phänomen gezeigt, bei dem die Antriebe zur Auswertung vor- und nachchristlicher antiker Quellen gewiß von sachlichen Fragestellungen der Rhetorik (im weitesten Sinne), aber ebenso sicher auch von solchen der Politik, der Wirtschaft, der Geschichte, der Kunst kommen. Daß aber auch philosophische wie religiöse Fragen wesentlich wirksam sind, kann man angesichts der Quellenzeugnisse nicht gut bestreiten. Das gilt schon für das 14. Jh. Dabei ist vor allem die Tatsache zu bedenken, daß, vom gesamthistorischen Aspekt aus, im 14. Jh. die politische, wirtschaftliche und geistige Situation des Menschen, sein Aufgabenkreis, sein Verantwortungsbereich im Vergleich zum Mittelalter verändert und erweitert ist in einer Form, die ihn unmittelbar auch vor religiöse Probleme stellte. Dabei geht es nicht etwa um eine Infragestellung des Christentums überhaupt. Zunächst geht es vielmehr um die Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung des Christentums im praktischen Leben. Diese Frage war schon Bußpredigern des 13. Jh. vertraut. Sie ist damals schon in Laien lebendig gewesen (übrigens in genau derselben Weise wie bei Petrarca). Seit dem 14. und 15. Jh. aber kamen diese Laien mit ihren Sorgen öffentlich zu Wort. Ihr erstes Interesse galt damals offenbar dem Problem der richtigen Lebensführung, sonst hätten sie nicht als erstes nach den antiken Schriften über Ethik gegriffen. Salutari identifiziert gelegentlich das Ideal der Humanitas geradezu mit der Ethik, also einem Teilgebiet der Philosophie. Das war keineswegs selbstverständlich. Sinngemäßer war vielmehr der Standpunkt der damaligen Theologie, daß man keine Ethik brauche, weil man den Glauben habe (Ugolino von Orvieto). Den hatten aber diese Laien auch — und doch war er nicht mehr ganz derselbe wie bei den Klerikern und Mönchen. Denn diese Laien (denen übrigens die Gedankenwelt des großen Thomas von Aquino noch sehr selten bekannt war) verstanden sich als Menschen nicht mehr primär von den tragenden religiösen Anschauungen von der Erbsünde, der allgemeinen Sündhaftigkeit und der erlösenden Gnade her. Diese Begriffe begegnen selten in ihren Schriften. Dabei bleibt doch die Sorge, wieweit ihnen ihr diesseitiges richtiges Handeln das jenseitige Heil sichert, bei den meisten (nicht bei allen) durchaus wach, oft gerade weil sie sich schon seit dem Ende des 13. Jh. als durchaus frei zum Guten wie zum Bösen wissen und — wie Garin gezeigt hat — im Anschluß an Genesis I 26 ff. und besonders Lactanz ihre besondere Stellung in der Welt im Gegensatz zum Mittelalter Innocenz' III. neu zu bestimmen suchen. Die zahlreichen Untersuchungen darüber sind gewiß bis zum Rand gefüllt mit Tradition (wie übrigens Ficinos Werke auch), aber sie sind trotzdem nicht alle bloße „Literatur“, weil die die Verfasser leitende oder ihnen aufgegebenen Fragestellung nicht ein literarisches, sondern ein religiöses und philosophisches Anliegen ist. Seine umfassende philosophische und religiöse Bedeutung wird noch am Anfang des 16. Jh. scharf hervorgehoben: Alle Wirren der Zeit rührten daher, daß man nicht wisse „quid sit esse hominem“ (Widmungsschreiben zum 1. Druck von Manettis „De excellentia et dignitate hominis“). An diese seit vielen Jahrzehnten lebendige philosophische Problematik knüpft auch Ficino an. K. betont am Schluß seines Werkes ausdrücklich: „l'uomo e il suo atteggiamento sono per il Ficino il suo punto di partenza del suo filosofare, e bisogna cercare in questo fatto il segreto della sua influenza et importanza storica, filosofica, umana“ (S. 437). Daß Ficino mit diesem Problem vor der gleichen Aufgabe gestanden habe wie die mittelalterlichen Theologen, wird man aber K. schwerlich zugeben. Ficinos Christentum war wie das der vorhergehenden Humanisten nicht mehr mittelalterlich, trotz

seiner gelegentlichen Anlehnungen an Thomas von Aquino, dessen Summa contra gentiles er — auf einen vor der allzu häufigen Plato-Lektüre warnenden Hinweis des Antoninus von Florenz hin<sup>2</sup> — wohl als einer der ersten Humanisten genauer studiert hatte. Gerade die außerordentlich subtilen und tiefgreifenden Untersuchungen, in denen K. das Werk Ficinos analysiert und zunächst gleichsam seine ganze aristotelische und platonisch-neuplatonische Begriffsapparatur im 1. Teil unter dem Titel: „Das Sein und die Welt“ sichtbar macht, zeigen, daß hier eine andere christliche Grundanschauung von Welt und Mensch die Arbeit leitete, die der „Die Seele und Gott“ betitelte 2. Teil in voller Deutlichkeit aufweist. Denn hier zeigt K., daß die eigentliche Grundlage des ficinianischen Philosophierens die „esperienza interiore“ ist. In Übereinstimmung mit den erwähnten älteren Einsichten zeigt diese innere Erfahrung auch Ficino, daß der Mensch in diesem Leben moralisch frei ist. Der Mensch wählt sein „atteggiamento morale“ allein. Damit entscheidet er zugleich auch über sein jenseitiges Schicksal, er hat also das Heil oder Unheil seiner Seele selbst in der Hand — eine Annahme, die dem antiken Denken gemäßer ist als dem christlichen und die man vor dem 15. Jh. nicht überall anerkannt hätte. In dieser inneren Erfahrung erlebt der Mensch aber zugleich auch das Gefühl des Ungenügens der Seele an ihrem der körperlichen Welt verhafteten Dasein, für die daher der den Humanisten des 14. Jh. noch so problematische Tod eine Befreiung vom Körper ist. Die so oft betonte „Sinnenfreude“ oder der „Aesthetizismus“ der „Renaissance“ findet also in Ficino keine Bestätigung. Das Erlebnis dieses Ungenügens an der Welt deutet Ficino metaphysisch mit Augustin als „inquietudine della coscienza“, psychologisch aber versteht er sie als „malinconia“. Das Bedeutsame und für Ficino Charakteristische liegt nun darin, daß er von der Verallgemeinerung dieser zunächst rein subjektiven Gestimmtheit her das Wesen des Menschen und seine Stellung im Sein zu deuten sucht. Dieses Sein denkt er sich, analog der neuplatonischen Auffassung, stufenförmig gegliedert, aber von einem allgemeinen Streben aller Kreatur zu Gott als der höchsten und doch von allen anderen unterschiedenen Stufe belebt. Gerade aus dem Erlebnis seiner leib-seelischen Zwiespältigkeit erkennt nun der Mensch nicht nur seine Stellung in der Mitte der großen Seinsreihe vom Körperlichen zum Intelligiblen und Göttlichen, sondern weiß darin auch um seine Bedeutung als das Band, das diese beiden Regionen in sich verbindet als dem einzigen Wesen, das wie ein Janus-Kopf in beide Richtungen zu blicken vermag. Ficino hat, wie K. betont, keine eigene Ethik und Aesthetik entwickelt. Trotzdem ist das große Gewicht des Ethischen bei ihm nicht zu verkennen. Es zeigt sich vor allem darin, daß der in der Mitte des Seins stehende Mensch von Ficino doch wiederum aus der großen Reihe der Kreaturen mit ihrem unbewußten natürlichen Streben zu Gott dadurch herausgehoben wird, daß seine in der Liebe erfolgende Hinwendung und Erhebung zu Gott als ein bewußter Akt seiner Freiheit dadurch gekennzeichnet wird, daß ihm auch die Möglichkeit der Hinwendung zur Körperwelt und d. h. der Sünde zugestanden werden muß. Beide Möglichkeiten offenbaren sich in der „esperienza interiore“. Ob auch die von Ficino anerkannte Möglichkeit einer schon im Leben in kurzen Momenten vollziehbaren Erhebung zur Gottesschau, also einer mystischen Ekstasis, auf eigenen inneren Erfahrungen Ficinos beruht, bleibt jedoch fraglich. Die ständige Erkenntnis Gottes aber wird erst in dem nach dem Tode erfolgenden Aufstieg der Seele zu Gott möglich, der ihr hierbei in seiner Gnade gleichsam helfend die Hände entgegenstreckt. Diese göttliche Gnade, von der Ficino weiß, wird also erst nach dem Tode wirksam, indem sie den neuplatonischen Kreis des Seins in der liebenden Rückkehr zu Gott schließt. Daß Ficino sich als Christ fühlte, ebenso wie auch die vor ihm lebenden Humanisten und Juristen, erscheint unbezweifelbar. Daß aber in ihm und seinen Vorgängern ein verändertes Verständnis des christlichen Menschen und seines Glaubens, mit einer neuen Accentverteilung sichtbar wird, würde ein Vergleich mit den wissenschaftlichen Theologen seiner Zeit ohne weiteres deutlich machen. Aber

<sup>2</sup> P. O. Kristeller: Supplementum Ficinianum II, 204.

das liegt schon außerhalb der Aufgabe, die sich K. in seinem ohnehin so reichen und grundlegenden Werk gestellt hatte, für das die Geschichte der Philosophie ihm sehr zu danken hat.

Münster i. W.

E. Hochstetter

## Reformation

Alfons Auer: Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem *Enchiridion militis Christiani* des Erasmus von Rotterdam. Düsseldorf (Patmos-Verl.) 1954. 260 S., brosch., DM 15.—.

Selbst wenn sich die vorliegende Arbeit — eine moral-theologische Habilitationsschrift der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät — nicht ausdrücklich der „systematischen“ Theologie zuordnete, wäre mit der Behandlung ihres historischen Gegenstandes auf alle Fälle eine grundsätzliche Stellungnahme verbunden. Erasmus ist nicht nur der Ablehnung der Reformatoren verfallen, sondern ebenso dem „Richtspruch des Tridentinums“ (11). Wer sich seither — es sei denn bloß antiquarisch — mit dem großen Humanisten befaßt, der bestimmt zugleich seinen eigenen theologischen Standort.

Dazu aber ist es vorab nötig, den eigenen Standort des Erasmus zu bestimmen. Der Verf. wendet an diese Aufgabe große und erfolgreiche Mühe. Er besitzt den Mut, sowohl gegenüber der evangelischen, als auch gegenüber der römisch-katholischen Forschung mit großer Unbefangenheit nach einer eigenen Sicht zu suchen. Der Obertitel seines Werkes deutet an, in welcher Richtung er sich bewegt: er gibt zwar zu, daß Erasmus weder mystisch noch spekulativ gerichtet ist; aber er sieht in ihm — nach der ersten Englandreise und der mit ihr einsetzenden Wende — den homo religiosus, dem freilich der homo ludens sich verbindet, und er versteht das *Enchiridion* als eine Anweisung zur vollkommenen — katholischen — Frömmigkeit. Er findet ihn vor allem von Platon, etwas weniger vom Neuplatonismus, stark dagegen von Hieronymus und Augustin beeinflusst, bestreitet einleuchtend die These von I. Pusino, nach der Erasmus unter dem unmittelbaren Einfluß der Florentiner, namentlich des Pico gestanden habe, unterstreicht die Bedeutung der *devotio moderna* und vor allem des John Colet.

Am stärksten erscheint die Beeinflussung des Erasmus durch den Platonismus. Die Anthropologie des großen Humanisten, Grundlage seiner Frömmigkeitslehre, ist platonisch, ohne damit schroff spiritualistisch zu sein und ohne entscheidend aus dem katholischen Rahmen herauszutreten. Das „Grundgesetz“ für die Frömmigkeit, wie es can. V des *Ench.* entwickelt wird (*collatio visibilium ad invisibilia*) entspricht diesem platonischen Zuge. Aber es wiederholt sich bei Erasmus, was schon in der Alten Kirche auf mehrfältige Weise geschehen war: der ontologische Ansatz (*visibilia* — *invisibilia* usw.) wird dadurch für die christliche Theologie verwertbar, daß die Christologie im Sinne der Logoslehre die gegensätzlich-bezogenen Bereiche verbindet: auch bei Erasmus mündet die Anthropologie und das aus ihr entwickelte Grundgesetz der Frömmigkeit in die „Christozentrik“ (can. IV des *Ench.*). Verhalten sich die Dinge so, dann freilich ist von vornherein nicht zu erwarten, daß die Christologie des Erasmus sich im Moralismus erschöpfen könnte. Im Gegenteil, nach unserem Verf. wird bei Erasmus „nicht Frömmigkeit zu Sittlichkeit, wohl aber Sittlichkeit zu Frömmigkeit“ (119) — die „Christo-

zentrik“, ontologisch für Erasmus unumgänglich, macht den ethischen Humanismus zum „christlichen“.

Auer ist freilich keineswegs ohne Gemerk dafür, daß die Konzeption des Erasmus, wie sie soeben kurz angedeutet wurde, der kritischen Behandlung bedarf. Christus als exemplum, weil er das Bindeglied zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren, der intelligiblen und der sinnlichen Wirklichkeit ist — das ist eine Vorstellung, die in reiner Durchführung allenfalls zum „christlichen Idealismus“ führen kann und dann unvermeidlich zur Entwertung des Sichtbaren und Sinnlichen verleitet. So betont der Verf. häufig, daß gerade die Christologie, das Kernstück der Konzeption des Erasmus, ihre besonderen Schwächen hat. Die „Verleiblichung“ als das aus der Inkarnationschristologie genommene Grundprinzip der Ethik erscheint bei Erasmus zwar intendiert, aber nicht erreicht. Dem entspricht es, daß Erasmus den Sakramenten im Grunde kaum Raum läßt (119). Andererseits findet Auer, die Ethik des Erasmus sei „sakramental begründet“ (170) — eine These, die kaum als zutreffend bezeichnet werden kann und die Auer dann selbst dahin modifiziert, es träte bei Erasmus durchweg „die Ethik der Sakramente“ in den Vordergrund (203). Man wird urteilen müssen, daß für Erasmus zwar der Rahmen der Sakramentstheologie noch steht, der Gehalt jedoch in Ethik aufgelöst ist.

Kann man dem Verf. die These abnehmen, daß Erasmus bei aller Kritik, die er — etwa am Mönchtum, aber überhaupt am gesamten Bestand seiner Kirche — geübt hat und die er umgekehrt auch von römisch-katholischer Seite immer wieder erfährt, auch, wenn auch in milder Form, jetzt von Auer, dennoch im Rahmen des römischen Katholizismus geblieben sei? Die Antwort ist nicht leicht. Leicht ist es zu sagen: Erasmus ist nicht evangelisch gewesen. Wichtig ist es, an Auers Arbeit mit sonst ungewohnter Dringlichkeit die „katholischen“, ja, auch die ausgesprochen mittelalterlichen Züge bei Erasmus wahrzunehmen. Wenn es jedoch wirklich zutrifft, daß eine Denkrichtung, die per visibilia ad invisibilia strebt und konsequent „von unten nach oben“ geht, das Prädikat des Katholischen — wenn auch unter Kritik im einzelnen — verdient, dann freilich ist damit auch ein dogmatisches Urteil von erheblicher Tragweite gesprochen. Für das Selbstverständnis der evangelischen Kirche wirft dann diese sorgfältige und sympathische Arbeit jedenfalls eine Erkenntnis ab: daß zwar allenfalls ein weitgehendes Reformprogramm, allenfalls auch das, was man gemeinhin „Protestantismus“ nennt, im Rahmen der katholischen Kirche noch — kritisch — unterzubringen ist, nicht aber die evangelische Grundkonzeption, die ja augenscheinlich sowohl die Anthropologie, als auch die Christologie des Erasmus angreifen wird. Der Weg zu einem evangelisch verstandenen Humanismus wird umgekehrt verlaufen als der des Erasmus. Aber darüber wird dann Erasmus nicht der Verachtung preisgegeben sein und auch nicht einem generalisierenden Verdammungsurteil verfallen.

Es sei zum Schluß überhaupt bemerkt, daß sich aus diesem Buche auch für die Theologie der Reformatoren einiges Wesentliche lernen läßt, insbesondere für Zwingli, den Auer freilich fast ganz aus dem Spiel läßt.

Im Ganzen: ein tüchtiges, äußerst sorgfältiges, übersichtlich aufgebautes Buch, das wichtige Erkenntnisse vermittelt und ernste Fragen aufgibt und für das wir dankbar zu sein allen Grund haben.

Göttingen

O. Weber

# Neuzeit

Leiv Aalen: Den unge Zinzendorfs Teologi. Oslo (Lutherstiftelsens Forlag) 1952. 366 S., brosch., norw. Kr. 23.—.

Da das Buch in norwegischer Sprache geschrieben worden und daher nicht unmittelbar zugänglich ist, soll im ersten Teil der Besprechung zunächst der Versuch unternommen werden, eine kurze Inhaltsangabe der Kapitel des Buches zu geben.

Die Arbeit ist als ein Beitrag zum dogmengeschichtlichen und systematischen Verständnis des Neuprotestantismus gedacht und ist durch die Beschäftigung mit Fr. Schleiermacher angeregt worden. Die Untersuchung nimmt ihren Ausgangspunkt in den „altprotestantischen Voraussetzungen“. Das Ergebnis ist mehr oder weniger negativ und bestätigt die orthodoxe und altpietistische Kritik. Die Arbeit ist auf die Jugendperiode bis ca. 1735 begrenzt, wo das eigentliche Problem das des spiritualistisch-mystischen Einflusses ist.

Aalen versucht bis zur augustinischen Metaphysik vorzudringen. Seine Aufgabe ist es aufzuweisen, wie der junge Zinzendorf eine Theologie ausformt, die ihr Zentrum im Gottesverhältnis der Brautmystik bekommt.

1. Kapitel: Die Jugendperiode, Intentionen und Einwirkungen. Wenn der Verfasser von „Jugendperiode“ spricht, denkt er nicht nur an die früheste Jugend, sondern besonders auch an die Zeit der Grundlegung Herrnhuts 1722 bis zum definitiven Bruch mit Halle (gegen 1735). Den Inhalt der Schriften des jungen Zinzendorf faßt er folgendermaßen zusammen: die augustinische Religionsproblematik als das Grundlegende, die Innerlichkeit der Christusbarmherzigkeit als das Zentrum der Frömmigkeit, und der Spiritualismus als die praktisch-religiöse Form des Ganzen. Trotz seiner mystisch-spiritualistischen Tendenz hat Zinz. doch Anknüpfung an die dogmatische und kirchliche Tradition. Seine Frömmigkeit hat einen konservativen Zug, insofern sie bewußt auf die Christusoffenbarung als geschichtlich kosmisches Heilsdrama aufbaut.

2. Kapitel: Die sokratische Religionsapologie und die Doppelfront gegen Orthodoxie und Rationalismus. Aalen spricht hier von einer sokratischen und apostolischen Methode. Die sokratische Methode hat zur Aufgabe, den Menschen zu kritischer Selbstbesinnung zu führen. Für die wirkliche Bekehrung aber ist eine apostolische Methode nötig, wo alles von einer bloßen göttlichen Kraft abhängig ist. Zinz. kann aber die sokratische Methode ganz fallen lassen, da die apostolische alles tun kann, d. h. das Bewußtsein um den religiösen Bedarf wecken und diesen durch die religiöse Erfahrung decken.

Beide Methoden werden dadurch verbunden, daß beide eine empirische Erkenntnis vermitteln wollen, und zwar auf Grund einer inneren Erfahrung der Korrespondenz zwischen dem natürlich-religiösen Bedarf und der übernatürlichen Befriedigung des Bedarfs im Christentum. In der inneren Erfahrung begegnen sich dann das rationale Moment von unten mit dem irrationalen Moment von oben.

Von hier aus nun meint der Verfasser den Weg der Mystik gefunden zu haben, den Weg „nach innen-aufwärts“ (inad-ograd). Überhaupt kommt Aalen zu dem Ergebnis, daß die apostolische Methode als eine höhere sokratische Maieutik hervortritt, weil sie nur ein anderer Ausdruck für den asketisch-mystischen Heilsweg ist. Der Glaube von dem hier die Rede ist, ist die „glaubende Liebe“ der Brautmystik. Theologie und Philosophie haben so dasselbe Thema: „Wahre Glückseligkeit“, und dieselbe Methode, indem die Religion zu einer geoffenbarten Weisheitslehre wird, die durch Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis leiten soll.

So wird die Orthodoxie als ketzerisch beurteilt und die asketisch-mystische Imitatiofrömmigkeit als wahres Christentum beurteilt. Zinz. hat das asketisch-mystische Frömmigkeitsideal des Spiritualismus. Ja, Aalen kann so weit gehen und sagen, daß Zinz. überhaupt nicht mit der Möglichkeit einer lebendigen Frömmigkeit rechnet außer in der Form der Mystik und auf Grundlage der entsprechenden Metaphysik.

3. Kapitel: Die Religionsphilosophie der Jugendperiode auf dem Hintergrund der Glücksmoral der Aufklärung (Thomasius). Zwischen Thomasius und Zinz. bestehen wesentliche Unterschiede. In Bezug auf den Inhalt der sog. „Gemütsruhe“ nimmt Zinz. die augustinische *caritas* auf und sprengt damit den rationalen Horizontalplan der Moralphilosophie. Hinsichtlich der Auffassung des metaphysischen Grundbegriffes „Höchstes Gut“ folgt Thomasius der eudaemonistischen Auffassung antiker Philosophen, Zinz. dagegen der neuplatonisch-augustinischen Tradition. Bei Zinz. ist die Glückseligkeit transzendent und nicht immanent fundiert. Der natürliche Anknüpfungspunkt hat für ihn nicht moralischen, sondern religiösen Charakter.

Nach Zinz. ist das Glücksbedürfnis entweder auf Gott als das höchste Gut oder auf die Welt gerichtet. Die Lösung des Glücksproblems besteht darin, daß der Mensch sein Glücksverlangen auf Gott richtet und so lernt, den Grundtrieb der Menschennatur am rechten Ort anzuwenden. Dies ist die platonisch-neuplatonische Lösung. Die platonisch-augustinische Gottesliebe macht eine positive Sublimierung des Glücksverlangens aus, wo eine mehr oder weniger ausgeprägte geistliche Erotik sich entfalten kann. Ja, Aalen kann es so ausdrücken: die Religion wird nicht nur als Sublimierung, sondern auch als Ausdruck für eine Potenzierung der Erossehnsucht aufgefaßt.

Die Erosliebe wird bei Zinz. als religiöse Grundfunktion aufgefaßt. Für das menschliche Glücksbedürfnis sind Gott und die Welt konkurrierende Objekte, denen gegenüber die Entscheidung „für oder wider“ gefällt werden muß. Aber hier wird dann Gott zum einzigen adäquaten Objekt für den menschlichen Glücksdrang.

Nach Zinz. besteht die Religion in der Korrespondenz zwischen dem menschlichen Eros und Gott als dem höchsten Gut. Er macht das religiöse Erlebnis in der Sphäre der Innerlichkeit (als dem Gebiet der Religion, wo der Mensch in der mystischen Gottesliebe sich Gott als dem höchsten Gut frei hingibt) zur Grundlage für die Gotteserkenntnis. Die religiösen Erkenntnisse sind wohl von dem Bibelwort abhängig, aber zu allerletzt beruhen sie doch auf der inneren Erfahrung, deren Evidenz in sich selbst ruht. So nähert sich Zinz. dem Gedanken einer relativen religiösen Erkenntnis. Das Gefühl ist das geistliche Erfahrungsorgan. Das Bibelwort tritt zu allerletzt zu Gunsten einer immanenten Wahrheit in der Empfindung zurück.

4. Kapitel: Die theologische Ausformung der *Caritas*-Metaphysik. Die Synthese zwischen Natur und Gnade bei Zinz. gehört dogmengeschichtlich zu der augustinischen *Caritas*-Synthese, wo die Christusoffenbarung als die göttliche Antwort auf den menschlichen Glücksdrang (*Eros*) ausgelegt wird, und wo die Gottesliebe (*caritas*) als asketisch-mystisches Gegenstück zur Weltliebe (*cupiditas*) darum ins Zentrum der theologischen Problematik tritt. Zu dieser *Caritas*-Metaphysik gehört theologisch der Gedanke von der Liebe als das große Hauptthema des Christentums, d. h. die Liebe als göttliche Erfüllung und Vollendung der Erossehnsucht, in Korrespondenz mit der göttlichen Liebesoffenbarung in Christus. So liegt für Zinz. das Gewicht auf der Liebe, auf dem zu *caritas* sublimierten *Eros* und auf der damit gegebenen Lebensverwandlung durch die Gnade. Dieser Verwandlungsprozeß, der von der Weltliebe zur Gottesliebe führt, steht bei Zinz. im Mittelpunkt. Der Sublimierungsprozeß rückt ins Zentrum als das Wesentliche.

So wird die Frage zum soteriologischen Problem: Wie kann der Mensch von der Welt und ihrer Lust befreit werden? Hier kommt dann der augustinische Mittlergedanke zum Ausdruck, daß Gott, um das höchste Gut des Menschen werden zu können, dem Menschen durch die Inkarnation nahe kommen mußte. Zinz. läßt nun die Inkarnation ins Leiden und in den Tod als die größten Ausdrücke der göttlichen Liebesoffenbarung ausmünden.

Die Gnade als lebenswandelnde Kraft ist das Grundlegende, nur daß jetzt die Blutgnade den Eingang zur Gottesliebe öffnet und zugleich das Mittel dar-

stellt, das die Gottesliebe des Menschen am kräftigsten aufflammt. Hier kommt dann die Passionsmystik hinzu, so daß die Braut- und Passionsmystik kombiniert werden.

Die grundlegende Begierde der Menschennatur wird sukzessiv von der Welt zu Gott gewendet und erhält eine neue Richtung und einen neuen Inhalt. Das Zusammenspiel zwischen Natur und Gnade wird als ein dialektischer Prozeß dargestellt. — Die Sättigung der Rechtfertigung besteht nicht darin, das Evangelium zu glauben, sondern darin, von einem mehr oder weniger intensiv religiösen Erlebnis gefüllt zu werden. Die Wirkung der Gnade ist so die innere Veränderung, die in der Umformung des Glücksverlangens (von Welt- zu Gottesliebe) liegt, und das Zentrale dieser Verwandlung ist dann die innere Empfindung der Seligkeit, die darauf beruht, daß die Seele durch die mystische Gottesgemeinschaft den Besitz ihres adäquaten Glücksobjekts ergreift. Das Wesentliche der inneren Dynamik des Verwandlungsprozesses ist, daß die allerinnigste Zuneigung (Eros-Sehnsucht) der Menschennatur erst dadurch ausgelöst und befriedigt wird, daß sie durch die Gnade in Christus Gott als dem höchsten Gut begegnet.

Bei Zinz. können wir von einem asketisch-mystischen Lebensideal sprechen. Hier nimmt er die Braut- und Passionsmystik mit ihrem Christozentrismus auf. Jedoch hat Zinz. keinen persönlichkeitsauslöschenden Pantheismus des Quietismus, sondern eine ausgeprägte Ausformung des Gottesverhältnisses. Wir finden bei ihm einen Dualismus zwischen der Sphäre der Innerlichkeit und allem Äußeren, und der Gedanke ist dann, daß das wahre Leben in der Innerlichkeit als einer von der Welt isolierten Sphäre liegt, wo der Menscheng Geist ungestört zu Gott aufsteigen kann. Dieses entspricht dem Weg der Mystik nach innen-aufwärts. — Das asketisch-mystische Lebensideal findet seine praktische Ausformung besonders in der Ethik der Ehe durch die sog. „Gemein-Ehe“, die zum großen Symbol für die geistliche Erotik der Brautmystik wird.

5. Kapitel: Der neuangelische Bruch mit dem Pietismus als Abschluß der Jugendperiode. Während die bisherige Forschung zu dem Ergebnis gekommen ist, daß Zinz. durch den Bruch mit dem Pietismus zur Erneuerung des Zentral-Evangelischen im lutherischen Erbe vorstieß, findet nach Aalen eine Neuorientierung im neuprotestantischen Sinne statt. So wie Bettermann zu dem Ergebnis kam, daß die Sichtungszeit der Höhepunkt der Überwindung des Pietismus durch das Luthertum ist (Theol. u. Spr. S. 55), so stellt für Aalen die Sichtungszeit die Kulmination der neuangelischen Verkündigung dar.

Das evangelisch-lutherische Erbe macht sich geltend, aber zugleich eine neue evangelische Wendung. Die „Weltrechtfertigung“ bedeutet, daß die objektive Seite der Erlösung, einschließlich Sündenvergebung, als ein für alle Mal entschieden gedacht wird, und daß die Bekehrung darum auf die subjektive Seite der Sache, die persönliche Aneignung der Gnade konzentriert werden kann. Dies bedeutet, daß das Gewicht auf das innere Erlebnis gelegt wird. Die Heilzueignung wird in der Christumystik als konstituierendem Ein-Mal-Erlebnis konzentriert. Die Vereinfachung besteht darin, daß Zinz. mit dem *ordo salutis* des Pietismus und der Mystik bricht, und an deren Stelle das erlösende Erlebnis der Blutgnade tritt, das sofort den Menschen an der Gnadengemeinschaft mit dem Heiland teilhaftig macht. Aber das Moment der objektiven Versöhnung fehlt bei Zinz., denn er rechnet nicht mit dem Zorn als objektiver Realität in Gott.

Trotz der Betonung der Blutgnade bedeutet es nicht, daß die Gnade aufhört, den Charakter der Verwandlungsgnade zu haben. Denn es geht nicht um das Verheißungswort des Evangeliums (das geglaubt werden muß), sondern um das Ein-Mal-Erlebnis der Gnade und die damit verbundene Verwandlung. Dennoch aber sieht Zinz. gleich dem lutherischen Christentum den Glauben als bedingt nicht von einer aktiven *mortificatio*, sondern allein von einer Aktualisierung der Not, von der der Mensch in Christus Erlösung sucht. Nur aller-

dings mit dem Unterschied, daß der Mensch nach Zinz. nicht unter dem Zorn Gottes steht. Zinz. verwirft die eigene Aktivität, aber zugleich auch das Werk des Gesetzes als Grundlage für die Bekehrung. Hier macht sich das mystische Erbe geltend.

Die Akzentuierung der Blutgnade am Schluß der Jugendperiode fällt mit einer Intensivierung der Brautmystik zusammen, und beides kommt zu voller Entfaltung in der Sichtungszeit. Von hier aus wird auch die dogmatische Unklarheit verständlich, die Zinz.'s Verhältnis zum Luthertum prägt. Die Blutgnade bekommt eine doppelte Bedeutung: einerseits als Ausdruck der Versöhnung unter dem Gesichtspunkt der Rechtfertigung, andererseits als Vermittlung der mystischen *fruitio Dei*. Für Zinz. ist der rechtfertigende Glaube gleich der Liebe der Brautmystik zum Heiland. Man kann mit Recht von einer *fides caritate formata* reden. Obwohl die Rechtfertigung durch die Auseinandersetzung mit Dippel und dem Pietismus ein deutliches forensisches Gepräge annimmt, wird sie in Wirklichkeit durch die Liebe des Menschen bedingt (im Sinne der Mystik). Die starke Betonung der Blutgnade als Vermittlung der Sündenvergebung hat den „Herrnhutismus“ als Reaktionsbewegung entstehen lassen, getragen von einem evangelischen Motiv. Aber das eigentliche Geheimnis der Verkündigung Zinz.'s liegt in der Problematik, die er von der Mystik übernimmt.

Der Bruch mit dem Pietismus bedeutet Bruch mit dem moralischen Zug, den er früher, besonders unter mystischem Einfluß, mit der Auffassung des *ordo salutis* verbunden hatte. Die neuevangelische Wendung bedeutet, daß er das entscheidende mystische Erlebnis (verbunden mit Sündenvergebung und damit als Rechtfertigung aufgefaßt) am Eingang zum Christenstand setzt, anstatt es als Ziel einer asketisch-mystischen Stufenfolge zu behandeln. Zinz. jedoch bleibt beim asketisch-mystischen Lebensideal stehen.

Das Unevangelische des mystischen Erbes bei Zinz. besteht in der Verwandtschaft mit der augustinischen Metaphysik (mit einer Synthese von antiken und christlichen Grundgedanken). Aber diese Mystik (auch wenn sie mit dem Christentum verbunden wird) verbleibt ein allgemein religiöser Frömmigkeitstypus, indem sie auf dem Wege nach innen-aufwärts Gott sucht, statt in dem äußeren Offenbarungswort. Im Lichte der Metaphysik kommt die Mystik bei Zinz. als Synthese zwischen Natur und Gnade in Betracht, wo der erotisch geprägte Lebenshunger des Menschen die Anknüpfung für die Erlösung bildet. — Für evangelisches Christentum kommt eine solche Anknüpfung nicht in Betracht, weil die geistliche Not nicht mit einem solchen subjektiven Bedarf beim natürlichen Menschen identifiziert werden kann, da die Menschennatur ganz unter dem Urteil des Gesetzes liegt.

Es ist ein gut geschriebenes und tiefsinniges Buch, das nicht nur zum Nachdenken anregt, sondern auch für das rechte Verständnis von Zinzendorfs Theologie eine ernste Frage aufwirft, die gerade vonseiten der „brüderischen“ Zinzendorfforschung eine klare Antwort verlangt. Wenn auch manches hätte deutlicher ausgearbeitet werden können und an manchen Punkten zu weitgehende Schlüsse gezogen wurden, und wenn die Belege auch relativ schwach sind, was teils darin begründet liegt, daß nicht zu viele Quellen vorhanden sind, so hat der Verfasser wiederum vieles richtig gesehen und erkannt. Wir als Brüdergemein-Theologen können uns besonders über den Versuch freuen, den Aalen unternommen hat, Zinz. im Lichte des Neuprotestantismus zu sehen und von da aus Zinzendorfs Bedeutung festzustellen. Zu gleicher Zeit ist das Buch ein ernstlicher Aufruf für uns alle, auf das Grundproblem dieses Buches einzugehen, d. h. auf die Frage des religiösen Typus, den wir bei Zinz. finden.

Quellenkritisch ist vor allem Aalens Feststellung interessant und wichtig, daß die Schrift „Kurtze Sätze der Theologiae Mysticae“ nicht von Zinz. verfaßt wurde, wie auch Uttendörfer annahm (Mystik p. 134), sondern von einem Jeremias Josephi, der die Schrift 1707 zum 1. Mal herausgab.

## Notizen

Im Jahre 1882 erschien in der Historischen Zeitschrift ein Aufsatz von Franz Overbeck: Über die Anfänge der patristischen Literatur (HZ 48, 1882, 417 bis 472), der durch die Schärfe der Beobachtungen und durch die Radikalität der Thesen eigentlich eine Revolution in der Wissenschaft vom NT und der Patristik hätte hervorrufen müssen. Aber O. hat es ja „erst lange nach seinem Tode zu einer posthumen Wirkung gebracht. Und zwar weniger auf dem Gebiet der alten Kirchengeschichte als auf dem des Neuen Testamentes“ (P. Vielhauer, Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft: Evgl. Theol. 1950/51, 194). Overbeck ist — nicht zuletzt gerade durch den genannten Aufsatz — der Bahnbrecher für die formgeschichtliche Methode geworden. Die Patristik aber ist weithin unberührt geblieben von seiner Arbeit. Und doch hätte sie von ihm lernen können, daß eine altchristliche Literaturgeschichte, die doch eine ihrer Aufgaben sein soll, Formgeschichte sein muß (vgl. meinen Aufsatz: Wesen und Aufgaben der Patristik innerhalb der evangelischen Theologie: Evgl. Theol. 1950/51, 207 ff.). Es ist daher begrüßenswert, daß dieser grundlegende Aufsatz in einer Sonderausgabe erneut zugänglich gemacht worden ist (Franz Overbeck, Über die Anfänge der patristischen Literatur. Basel, Schwabe, 1954, 71 S. geb. sfr. 4.75). Die entscheidende Erkenntnis Overbecks ist doch wohl die gewesen, daß der Begriff christliche Literatur besagt, daß hier von einer „griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses“ (S. 37) gesprochen wird. Von dieser Literatur, die der Gegenstand der Patristik ist, muß streng unterschieden werden die christliche Urliteratur, die gar keine Literatur im strengen Sinn des Wortes ist. „Erst wenn man die Formen der profanen Literatur innerhalb der christlichen Kirche selbst, nicht nur in ihrem Verkehr mit Ungläubigen, die ihr gar nicht angehören, zur Anwendung gekommen sieht, ist der Grund zu einem bleibenden Gebilde gelegt“ (S. 47). Von da aus ist zu sagen, daß die christliche Literatur in gewisser Weise bei den Apologeten beginnt, eigentlich aber erst bei Clemens von Alexandrien. Die patristische Literatur ist damit als ein Produkt des Prozesses der ‚Verweltlichung‘ erkannt. — Auch wenn man die Grundthese Overbecks vom Unterschied zwischen „Urgeschichte“ und „Kirche“ nicht in vollem Umfang für richtig hält und auch wenn man in einzelnen manche Bedenken gegen seine Ausführungen haben wird: Seine Gedanken behalten ihren Wert und können uns heute mehr denn je förderlich sein.

Sch.

Vom Reallexikon für Antike und Christentum (hrsg. von Th. Klauser, Verlag Hiersemann) ist inzwischen Lieferung 16 erschienen: Christennamen (Forts.) — Christus (= Bd. II Sp. 1121—1286). Obwohl diese Lieferung nur 9 Artikel enthält, ist sie von besonderer Wichtigkeit und auch von außerordentlichem Reichtum. Der Schluß des vorzüglichen Art. Christennamen (H. Karpp) behandelt die uneigentlichen Bezeichnungen und die heidnischen Namen. Eine die einzelnen Länderart. ergänzende Zusammenfassung der Geschichte der Ausbreitung des Christentums in den ersten fünf Jahrhunderten gibt B. Kötting: Christentum I (Ausbreitung) — eine zuverlässige Orientierung, in den Anfangszeiten allerdings zu stark auf die AG des Lukas vertrauend. Christenverfolgung I (historisch, Bewertung durch Heiden und Christen) von J. Vogt ist eine knapp gehaltene, aber trotzdem umfassende Geschichte der Christenverfolgungen, in der auch die geistigen Hintergründe sichtbar werden. Zu Sp. 1165: Von einer Vertreibung aller Juden aus Rom unter Claudius wird man nicht sprechen können. In der Literaturangabe hätte auch H. Berkhof, Kirche und Kaiser, 1947, genannt werden können. Eine wertvolle Ergänzung zu diesem vorzüglichen Art. von Vogt stellt der folgende Art. dar: Christenverfolgung II

(juristisch) von H. Last. Die ‚Christianisierung der Monumente‘ wird von F. W. Deichmann behandelt, der ein reiches Material zusammenstellt und übersichtlich ordnet (teilweise Ergänzung bzw. Korrektur seines Aufsatzes: Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern: Jb. d. Arch. Inst. 54, 1939, 105 ff.). Unter dem Stichwort Christophorus behandelt A. Hermann die Märtyrerlegende und die Christusträger-Legende. Christus I (Messias) von O. Eißfeldt gibt eine knappe Übersicht über atl., jüd. und christliche Messiasvorstellungen, während J. Kollwitz in dem Art. Christus II (Basileus) den Vorstellungskreis des Königtums Christi behandelt. (Die Verbindung von Pax Romana und Geburt Christi ist aber nicht erst bei Origenes belegt, sondern doch wohl schon bei Melito als Vorstellung vorhanden: Eus. h. e. IV, 26). Ein Stichwörterregister und ein Mitarbeiterverzeichnis zu Band I und II des RACH schließen diese Lieferung und den II. Band des Werkes, dem man auch weiterhin einen so guten Fortgang wünscht.

*Sch.*

Im Jahre 1940 erschien als 6. Band der Calwer Ausgabe der Schriften Luthers eine Zusammenstellung von Luthertexten, in denen sich Leben und Werk des Reformators widerspiegeln sollten. Der Band war von Heinrich Fausel zusammengestellt und mit Einleitungen und Erläuterungen versehen. Ohne Zweifel war dieser Band eine ganz besonders gut gelungene Einführung in Luthers Leben und Werk, die zwar für weitere Kreise gedacht war, aus der aber auch der Kirchenhistoriker jederzeit reiche Belehrung erfuhr. Nun ist dieser Band als selbständige Publikation in zweiter Auflage erschienen: Heinrich Fausel, D. Martin Luther; Der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche; Sein Werden und Wirken im Spiegel eigener Zeugnisse (Stuttgart, Calwer Verlag — Quell-Verlag, 1955, VIII, 476 S. geb. DM 19.80). Der Aufbau des Buches ist unverändert geblieben. In 6 Teilen (1. Die Anfänge des Reformators; 2. Der Kampf mit der alten Kirche; 3. Die Ausmerzung des Schwärmertums; 4. Der Aufbau der Kirche; 5. Die Kirche in der Welt; 6. Die Bewährung der Hoffnung) wird der Leser ‚vom Bilde Luthers zu Luther selbst‘ geführt (so Fausel in der Einleitung zur 1. Aufl.). Gegenüber der 1. Aufl. sind einige Erweiterungen und auch Verbesserungen vorgenommen. Die Einleitungen des Verfassers ebenso wie die kurzen Anmerkungen, die geradezu beispielhaft in ihrer Kürze und Prägnanz sind, von einer Kenntnis und einem Verständnis Luthers, wie man es selten findet. Die Texte sind nach der WA gegeben, Abweichungen sind in einem Anhang notiert und zeigen, wie sehr der Verf. sich um das Verständnis der Texte bemüht hat. Die Textgestaltung ist nach den Richtlinien der Calwer Ausgabe erfolgt, d. h. es ist eine konsequente Übersetzung in gutes heutiges Deutsch vorgenommen; es soll „eine wirklich deutsche, klare Rede“ entstehen. Man kann wohl sagen: Das ganze Buch ist die beste Einführung in Luthers Leben und Werk und ersetzt viele Bücher über den Reformator. Neben Ernst Wolfs Aufsätzen und dem Werk von W. Link (das inzwischen in einem Neudruck erschienen ist) verdient es als eines der besten Stücke der vielfachen Lutherliteratur genannt und allen Kirchenhistorikern und darüber hinaus jedem, der sich um ein Verständnis der Reformation bemüht, empfohlen zu werden.

*Sch.*

Mit den Gebetstexten für die Messen der Kiewer Blätter beschäftigt sich ein Aufsatz von M. Leumann, Die altkirchenslavischen Kiewer Blätter und ihr lateinisches Original: Sprachgeschichte und Wortbedeutung, Festschrift, A. Debrunner, Bern 1954, 291–305. Sie gehen auf eine lateinische Vorlage zurück, die nächstverwandt ist mit dem gregorianischen Sakramentar von Padua, wie

C. Mohlberg zeigen konnte. Während die Anfänge der Gebete jeweils gut übereinstimmen, finden sich im weiteren Text geringe bis schwerste Differenzen. L. kann diese aus der Übersetzungstechnik klären: Der Übersetzer (einer der beiden Slavenapostel oder ihrer Mitarbeiter) hat sich auf die wichtigen Termini der lateinischen Vorlage beschränkt und einen diese Stichwörter verbindenden Text geschaffen.

Bonn

A. Stuiber

Amerikanische Kirchengeschichte ist ein Gebiet, das uns weitgehend fremd ist. Gewiß vermittelt die Geschichte der Kirche in den USA von William Warren Sweet (*The Story of Religion in America*, dt. Ausgabe: *Der Weg des Glaubens in den USA*, Hamburg 1951) einen guten Überblick. Aber die Einzelheiten sind uns meist unzugänglich. Daß es sich aber lohnt, mit der Geschichte von Theologie und Kirche in den USA sich zu befassen, zeigt ein Buch, das einen Ausschnitt aus der Geschichte der Presbyterianischen Kirche in den Vereinigten Staaten behandelt: Lefferts A. Loetscher, *The Broadening Church. A Study of Theological Issues in the Presbyterian Church since 1869* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1954, 195 S.). L. stellt die Kämpfe unter den Presbyterianern dar, die vor allem durch das Eindringen des Liberalismus hervorgerufen sind. Seine flüssige Darstellung vermittelt einen guten Einblick in die Probleme, um die im letzten Jahrhundert gerungen wurde, und macht zugleich deutlich, wie die theologische Fragestellung in den USA von der historisch-kritischen Theologie in Deutschland beeinflusst ist, wobei allerdings deren Eigenart durch die Rezeption in den USA sich veränderte. Wichtig ist ferner, was L. über die theologischen Seminare (insbesondere Princeton und Union) zu sagen hat. Das Buch ist jedenfalls eine wertvolle Arbeit und ein wichtiger Beitrag zur neueren Kirchen- und Theologiegeschichte, nicht nur Amerikas.

Sch.

Die Geschichte der Evangelischen Kirche in Deutschland in den Jahren seit 1945 ist für den Historiker ein schwieriges Kapitel. Zu nahe steht er den Ereignissen, zu verworren tönt der Chor der Beteiligten und zu spärlich sind die gedruckten Zeugnisse aus den ersten Monaten und Jahren nach dem Zusammenbruch. Es ist daher begrüßenswert, daß einer der Männer, die damals aktiv und maßgeblich an dem Neubau mitgewirkt haben, jetzt eine Einführung in die Geschichte und die Probleme der Grundordnung der Evgl. Kirche in Deutschland vorgelegt hat, also eine Einleitung in das Werden und das Wesen jener „Verfassung“ vom 13. 7. 1948, die noch heute das Leben der Evgl. Kirche bestimmt: H. Brunotte, *Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Ihre Entstehung und ihre Probleme*. Berlin, Renner, 1954, 363 S., geb. DM 12.60. — B. schildert das Werden dieser Ordnung, indem er die Ereignisse von dem Zusammenbruch über Treysa I (1945) und Treysa II (1947) bis zur Kirchenversammlung von Eisenach 1948 nachzeichnet und die Probleme, um die dort gerungen wurde, sichtbar werden läßt. Der Text der Grundordnung wird von ihm ausführlich kommentiert und die Darstellung wie der Kommentar werden durch im Anhang abgedruckte Dokumente (Verfassungen von 1922 und 1933; wichtig dabei: eine Synopse der Entwürfe zur Grundordnung) ergänzt. Das Buch ist durch seine wohlabgewogene Darstellung, in der der lutherische Standpunkt des Verf. zwar immer sichtbar, aber niemals unangenehm aufdringlich hervortritt, wie durch die Fülle der Tatsachen, mit denen der Leser bekannt gemacht wird, eine wichtige Publikation, zu der jeder, der sich mit neuester Kirchengeschichte zu befassen hat, mit Dank und Gewinn greifen wird.

Sch.

Als Fortsetzung zu den 'Texten zur Geschichte der Oekumenischen Bewegung' (hrsg. v. K. Böhme, 1948) ist jetzt der Bericht der Theologischen Kommission (Die Kirche, Bericht der Theologischen Kommission für Glauben und Kirchenverfassung = Kl. Texte f. Vorlesungen und Übungen, hrsg. v. K. Aland, Nr. 176, Berlin, de Gruyter, 1955; 79 S. brosch. DM 3.50) erschienen, die vom Ausschuß für Glauben und Kirchenverfassung im Oekumenischen Rat der Kirchen eingesetzt war. — Die Aufgabe der Kommission war 'die Frage nach der Kirche'. Der Bericht diente dazu, die Diskussion dieses Gegenstandes auf der Weltkirchenkonferenz in Lund (1952) vorzubereiten, ihr als Material zu dienen. Der Vorsitzende der Kommission, Dr. R. Newton Flew führt kurz — außer dem Vorwort — in die Absicht dieses Berichtes ein. 'Versöhnung', 'Einheit in der Wahrheit' sind die Stichworte, sind die große theologische Aufgabe. Das wird durchgeführt in 6 Kapiteln, die 'Das Wesen der Kirche, Übereinstimmungen und Gegensätze', 'Was hinter diesen Spaltungen steht', 'Neue Faktoren, die heutige Lage', 'Entwicklungen in der Theologie', 'Die theologische Bedeutung des Oekumenischen Rates' und 'Unsere zukünftigen Aufgaben' behandeln. Außerdem wird in 2 Anhängen (L. Hodgson: Das moderne Denken und die Lehre von der Kirche; St. R. Hopper: Der Existentialismus) vom heutigen philosophischen Denken auf das Problem der Kirche hingewiesen. Angefügt ist noch eine Liste der Mitglieder der Kommission.

Sch.

## Zeitschriftenschau

*Anthologica Anua. Publicaciones del Instituto Español de estudios eclesiasticos. I (1953), 550 S. II (1954) 691 S. Iglesia nacional española, Roma. Je 100 Pesetas.*

Unter den vielen wissenschaftlichen Zeitschriften, die in den letzten Jahren in Spanien erschienen sind, verdient die vorliegende eine besondere Beachtung; denn der allgemeine Aufschwung der historischen Forschung wird mit der Erneuerung des Spanischen Forschungsinstituts in Rom nach Italien ausgestrahlt. Gewiß hat die *Escuela española en Roma para arqueología e historia* in ihren Cuadernos de trabajos schon früher beachtliche Leistungen aufzuweisen, aber im großen und ganzen war die Iberische Halbinsel etwas zurückgeblieben, vor allem was die Ausbeutung des Vatikanischen Archivs angeht. Eine eigene Serie, die *Monumenta Hispaniae Vaticana* soll nun diese Forschungsrichtung aufnehmen. Das ist zwar etwas spät, doch wenn die Ankündigungen sich erfüllen, scheint in wenigen Jahren das aufgeholt zu werden, wozu andere Länder Jahrzehnte gebraucht haben. Immerhin wird man aber in diesem Zusammenhang auf die neuerlich wieder stark belebten Pläne zu internationaler Zusammenarbeit hinweisen müssen.

Das neue Organ des Spanischen Instituts in Rom liegt schon in zwei starken Jahresbänden vor. Neben vorwiegend geschichtlichen Untersuchungen und Quellenpublikationen sind auch Beiträge zur biblischen und systematischen Theologie, zu Philosophie und Philologie zu verzeichnen. Wir wollen uns hier auf die wichtigeren historischen Beiträge beschränken. Von dem Kardinal Pelagius Galvani wußte man bisher sehr wenig. Diese spärlichen Nachrichten sind nun erheblich vermehrt durch die gründliche Untersuchung von Demetrio Mansilla, dem Leiter der historischen Abteilung des Instituts: *El cardenal hispano Pelayo Gaitán (1206—1230)* S. 11—66. So wird zunächst seine spanische Abkunft sehr wahrscheinlich gemacht und auch das bei Eubel noch sehr unsichere Todesdatum nach einer Notiz im Nekrolog von Montecassino auf den 30. 1. 1230 festgelegt. Ausführlich werden die beiden Legationen in den Orient behandelt und dadurch eine reiche Ergänzung erbracht auch zu den neuen Darstellungen über Innocenz III. In einer großen Abhandlung befaßt sich Justo Fernández Alonso mit Don Francisco des Prats, *primer nuncio permanente en España (1492—1503)* S. 67—154. Auch von diesem spanischen Bischof, Nuntius, Kurialen und späteren Kardinal ist wenig bekannt gewesen. Aus den Vatikanischen Registerserien werden zuerst die äußeren Lebensdaten erhoben, dann aber wird eingehend seine Nuntiatur in Spanien behandelt und im Zusammenhang damit die Anfänge der ständigen Nuntiatur. Der besondere Wert der Untersuchung liegt in dem neuen Quellenmaterial. Es sind die Bände persönlicher Korrespondenz Alexanders VI., die erst viele Jahre nach der Eröffnung des Vatikanischen Archivs benutzt werden konnten und die L. von Pastor erstmals ausgewertet hat, allerdings vorwiegend im Zusammenhang mit der Schilderung der persönlichen Verhältnisse des Borgiapapstes. So spielen diese Dokumente denn auch eine große Rolle in der bekannten Kontroverse Soranzo-Picotti über die Revision der Beurteilung der Persönlichkeit Alexanders VI. Sie sind aber in der vorliegenden Untersuchung in ihrer Bedeutung für die politische Geschichte des Pontifikats und besonders für die Jahre des Italienzuges Karls VIII. und damit der universalen Geschichte dienstbar gemacht worden. Es handelt sich um eine große Zahl eigenhändiger Schreiben des Nuntius an den Papst in Valenzianischem Dialekt. Daraus wird auch ersichtlich, daß große Teile dieser Korrespondenz, vor allem die Schreiben des Papstes selbst, verloren gegangen sind. Die im Anhang im Wortlaut oder im Regest wiedergegebenen 37 Dokumente stammen aus den allgemeinen Fonds zur Finanz- und Verwaltungsgeschichte der Kurie. Die eben erwähnten, sehr wichtigen politischen Briefe an Alexander VI. sollen in einer eigenen Publikation zur Geschichte der Anfänge der Nuntiatur in Spanien erscheinen.

Der Beitrag von José Zunzunegui: *La Cámara apostólica y el reino de Castilla durante el pontificado de Inocencio VI (1352—1362)* S. 155—184, ist aus dem

Auftrag an den Bearbeiter zur Herausgabe der auf Spanien sich beziehenden Dokumente Innocenz VI. entstanden und stellt eine Ergänzung zu den bisherigen Arbeiten zur Geschichte der apostolischen Finanzverwaltung im 14. Jahrhundert dar, mit Herausstellung der bisher noch nicht beleuchteten kastilischen Einzelheiten. So ordnet sich gerade diese Veröffentlichung in die von den andern Ländern schon längst vorgelegten Publikationen ein. Im Rahmen der „Notas“ erscheint eine umfangreiche Vorarbeit zu einer großen Dokumentensammlung zur Geschichte des Baianismus (Miguel Roca, Documentos inéditos en torno a Miguel Bayo [1560—1582] S. 303—476) besonders zu den verschiedenen Zensuren der Universitäten und ihrem Einfluß auf die Bulle „Ex omnibus afflictionibus“. Aus den Archiven von Madrid und Simancas und aus den Bibliotheken Angelica und Vallicelliana in Rom sind 93 bisher unbekannte Dokumente publiziert.

Die Kapitelsbibliothek von Palencia gilt wohl als die reichste Sammlung zur Theologie der Salmantizenserschule. Aus ihr beschreibt Melquiades Andrés, Manuscritos teológicos de la Biblioteca Capitular de Palencia S. 477—550 sehr eingehend 57 Handschriften und gibt gute Indices der genannten Autoren und der beteiligten Orden.

Der II. Band wird eröffnet durch den Inaugurator und Herausgeber der Monumenta Hispaniae Vaticana. Demetrio Mansilla, Inocencio III y los reinos hispanos S. 9—49. Aus dem reichen, ihm vertrauten Vatikanischen Material schildert er die Bemühungen des Papstes zur Befriedung der fünf spanischen Staaten mit dem Ziele der Bekämpfung des Islam. Diese Bemühungen fanden ihre Krönung in der siegreichen Schlacht von Las Navas de Tolosa. In seiner Abhandlung: Los enviados pontificios y la Colectoría en España de 1466 a 1475 untersucht Justo Fernández Alonso (S. 51—122) die Vorgeschichte der spanischen Nuntiatur in der laufenden Entsendung von Kollektoren, die neben finanziellen Aufträgen, vor allem zur Einziehung von Kreuzzugszehnten, aber auch viele politischen Aufgaben zu erfüllen hatten. Die zahlreichen im Anhang publizierten Dokumente stammen aus der reichen Serie der Colletorie im Römischen Staatsarchiv. Für die Universitätsgeschichte von allergrößter Bedeutung ist der Aufsatz von Melquiades Andrés, Las facultades de Teología españolas hasta 1575. Catedras diversas (S. 123—178). Unter starker Benutzung der vielen einschlägigen Arbeiten des Dominikaners Beltrán de Heredia gibt er gute Übersichten und Zusammenstellungen und versucht die merkwürdige Tatsache zu erklären, warum vor der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts den meisten spanischen Universitäten theologische Fakultäten nicht zugestanden wurden. In einer ungemein minutiösen Untersuchung zeigen José Giménez und M. de Carvajal: El Decreto y las Decretales, fuentes de la primera Partida de Alfonso el Sabio (S. 239—348) wie stark die Arbeiten von Gratian und Gregor IX. die Redaktion der Siete Partidas Alfons des Weisen beeinflussten, für die Geschichte des kanonischen Rechts eine sehr wichtige Abhandlung.

Wie schon der Titel besagt, eröffnet Demetrio Mansilla, Fondos españoles de archivos Romanos. El armario XXXII, 3, 4 y 5 del Archivo Vaticano Primera relación documental (1184—1447) eine Serie von römischen Quellenstudien zur spanischen Geschichte (S. 393—455). Ebenfalls der spanischen Geschichte, vorwiegend der Neuzeit, dient die Arbeit von José de Olarra y Garmendia, Catálogo de los códices 418—498 de la Biblioteca de la Embajada de España cerca de la Santa Sede (S. 457—691) eine Fortsetzung der bekannten Forschungen von José M. Pou y Martí aus dem berühmten Archiv der spanischen Botschaft beim Vatikan.

Tübingen

K. A. Fink

Biblica 36 (1955) 1—19: A. Penna, Il „de consensu Evangelistarum“ ed i „canoni eusebiani“ (Augustins Abhängigkeit von diesen ist nicht anzunehmen); 25—35: J. Blinzler, Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannes-

evangeliums (Lk. 13, 1—5 „bestätigt nicht nur das Zeugnis des vierten Evangelisten von einer mehr als einjährigen Lehrtätigkeit, sondern vor allem auch dessen Mitteilung, daß Jesus zu einem Paschafest nicht nach Jerusalem gepilgert ist“). — 213—222: E. F. Sutcliffe: The *Kovῆ* „diversa“ or „dispersa“? St. Jerome, P. L. 24, 548 B (Vorzüge der zweiten Lesart). — 305—331: A. Penna, Andrea di S. Vittore († 1175): il suo commento a Giona (Besprechung und Text nach der einzigen, vatikanischen Handschrift). v. C.

*Studia theologica* 8 (1954) 1—24: B. Gärtner, The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew (Kritik und Fortführung der Gedanken Stendahls „The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament“, 1954); 43—50: H. J. Schoeps, Die ebionitische Wahrheit des Christentums (Zusammenfassung des religionsgeschichtlichen und systematischen Ertrags von „Theologie und Geschichte des Judentums“, 1949, und „Aus frühchristl. Zeit“, 1950). v. C.

*Vigiliae christianae* 9 (1955) 1—20: E. Peterson, Die Taufe im acherusischen See (religionsgeschichtl. Erklärung dieser Wendung der Petrus-Apokalypse); 25—33: R. M. Grant, The Chronology of the Greek Apologists (mit einer allgemeinen Charakteristik der apologetischen Situation und Leistung im 2. Jhd.); 34—36: P. Nautin, Notes critiques sur Irénée „Adv. haer.“ lib. III; 37—44: E. Evans, Tertullian ad nationes (Textkritik); 45—49: J. de Wit, De Sulpicio Severo observationes (Textkritik); 50—60: D. Kuijper Ff., Lienis regula (was bedeutet die „regula“ der Milz bei Avitus carm. 1, 110?). v. C.

*Die Welt als Geschichte* XV (1955) 1: S. 16—27 Wilh. Hoenerbach, Geschichtsentwicklung und Landschaft in Spanien (unitarische und partikularistische Tendenzen in ihrer Wirkung auf die islamischen Staaten und die Reconquista). v. C.

*ZNW* 45 (1954) 3/4: S. 217—229 Frederick C. Grant: The New American Revision of the Bible (= the Revised Standard Version 1946/52); S. 230—243 Felix Scheidweiler, Das Testimonium Flavianum (Auseinandersetzung mit Dornseiff, Eisler und besonders Bienert). v. C.

Johannes Schneider

## Die Taufe im Neuen Testament

80 Seiten - Brosch. DM 4.80

„Die Arbeit berührt angenehm durch ihr maßvolles Urteil, das einzig und allein durch die Exegese bestimmt wird, und die schlichte klare Darstellung der Taufgedanken, die in ihrer Mannigfaltigkeit aufgezeigt und doch auf gewisse Grundlinien zurückgeführt werden.“

Münchener Theologische Zeitschrift, Heft 1/54

„Man möchte wünschen, daß dieses Buch von vielen katholischen Theologen eifrig studiert wird. Es gibt eine klare und saubere Einführung in die theologische Diskussion auf evangelischer Seite um die Kindertaufe.“

Stimmen der Zeit, Heft 4/52

Karl Heinrich Rengstorf

## Apostolat und Predigtamt

Ein Beitrag zur neutestamentlichen Grundlegung einer Lehre vom Amt der Kirche

85 Seiten, Kart. DM 4.80

„Es gibt nicht viele Bücher, die nach 20 Jahren so aktuell sind wie bei ihrem ersten Erscheinen. Von dieser Studie kann man es sagen. Sie redet uns heute fast noch dringlicher an, als 1934, denn wir haben seitdem erlebt, was der Verfasser an schwersten Kämpfen um die Entscheidung für oder gegen Christus hat kommen sehen.“

Evangelische Unterweisung, Heft 6/54

Daß für diese Schrift eine zweite unveränderte Auflage nötig wurde, spricht für die Bedeutung ihrer Fragestellung wie für die Gründlichkeit ihrer Antwort. . . . So sollten wir Dorfpfarrer uns für das Studium dieser Schrift die Zeit nehmen; sie wäre nicht unnütz vertan.

Kirche im Dorf, Heft 3/54

W. KOHLHAMMER - VERLAG

1955 K 4094 v



20. MRZ. 1962

10. AUG. 1965

21. DEZ. 1965

-4. FEB. 1966

11. 8. 66

10. 11. 66

30. Aug 1967

31. 10. 67

8961 '03 J '91

25. 6. 68

18. SEP. 1968

28. JAN. 1970

- 8. 4. 70

27. JULI 1970

24. März 1972

12. MAI 1972

24. MAI 1973

15. AUG. 1973

28. NOV. 1973

30. APR. 1975

25. JULI 1975

22. AUG. 1975

4. SEP. 1978

26. NOV. 1978

14. DEZ. 1978

1. JULI 1980

3. NOV. 1980

24. NOV. 1980

21. 01. 81

8. FEB. 1982

18. AUG. 1982

